DE POTESTATE

Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc

Historica

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III 291.780

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA" IAŞI

CUPRINS

Precuvântare 9

DUMITRU NASTASE
„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei românești 17

DUMITRU NASTASE
Considérations nouvelles sur l'idéologie médiévale du pouvoir. L'apport de Byzance et de l'Europe orientale 35

DUMITRU NASTASE
Domnul Țării Românești Vladislav II și asediul din 1453 al Constantinopolului 39

DUMITRU NASTASE
Ștefan cel Mare împărat 53

DUMITRU NASTASE
Biserica din Bălinești și pictura ei exterioară 93

DUMITRU NASTASE
Pictura exterioară a bisericii din Bălinești și ferecătura Tetraevanghelului de la Feleac 121

DUMITRU NASTASE
Maria, mama lui Ieremia Movilă, fiică a „despotului" Petru Rareș 127

DUMITRU NASTASE
Coroana împărătească a lui Vasile Lupu 131

DUMITRU NASTASE
Din nou despre coroana lui Vasile Lupu 143

DUMITRU NASTASE
Originea imperială plăsmuită și înrudirile românești autentice ale Ipsilanților 161

DUMITRU NASTASE
Eminescu, Moxa și Hortasmenos 169

ȘTEFAN S. GOROVEI, MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Moldova și „regalitatea sacră" 179

ȘTEFAN S. GOROVEI
Crinii lui Ștefan cel Mare. Între Capețieni și Paleologi 215

ȘTEFAN S. GOROVEI
Un ctitor uitat la Putna și asocierea la atributele puterii suverane 227

ȘTEFAN S. GOROVEI
Un dar uitat al lui Petru Rareș la Mănăstirea Dionysiou 243

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ŞTEFAN S. GOROVEI
Un document fără pecete şi o pecete fără document 253

SORIN IFTIMI
Lemnul Sfintei Cruci şi Ţările Române. Însemnări privitoare la ideologia medievală a puterii în spaţiul ortodox 263

SORIN IFTIMI
Moaştele Cuvioasei Parascheva şi rolul lor în istoria Moldovei 277

SORIN IFTIMI
„Puterea care tulbură lumea...". Frumuseţea împărăteselor bizantine. (Glosse la **Figuri bizantine** *de Charles Diehl)* 293

SORIN IFTIMI
Doamnele şi puterea. Statutul doamnei în Ţările Române (un proiect de cercetare) 299

SORIN IFTIMI
Un model cultural oriental : soţiile circaziene ale domnilor români (secolele XVI-XVII) 317

SORIN IFTIMI
O ipoteză privitoare la biserica mănăstirii Trei Ierarhi din Iaşi 329

SORIN IFTIMI
O „formă fără fond" ? Biserica rotundă din Leţcani (Iaşi) 337

SORIN IFTIMI
Un element de ceremonial medieval : „sărutatul papucului" 343

SORIN IFTIMI
Cheile oraşului Iaşi sau cheile Ţării Moldovei ? 351

BENOIT JOUDIOU
Les Principautés roumaines de Valachie et de Moldavie et leur environnement slavo-byzantin 361

BENOIT JOUDIOU
Remarques sur la signification du titre „souverain" dans les Principautés roumaines 381

BENOIT JOUDIOU
Les modèles princiers dans la littérature politique de la Valachie et de la Moldavie aux XV^{e}-XVI^{e} siècles 395

BENOIT JOUDIOU
La signification de l'élection du prince régnant dans les provinces roumaines de Valachie et de Moldavie (XV^{e}-XVI^{e} siècles) 425

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Observaţii cu privire la cosigilarea documentelor interne în cancelaria lui Ştefan cel Mare şi Sfânt 445

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului". Cădelniţa domnească de la Putna şi semnificaţia ei 453

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Ştefan cel Mare şi sfârşitul lumii 471

MARIA MAGDALENA SZÉKELY, ŞTEFAN S. GOROVEI
„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală 481

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Un manifest de putere la mănăstirea Probota ? 499

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Înrudirile doamnei Elisabeta Movilă 519

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Paleologii din Moldova 525

MARIA MAGDALENA SZÉKELY
Un proiect nerealizat : Mitropolia de la Trei Ierarhi 537

PETRONEL ZAHARIUC
Relaţiile lui Vasile Lupu cu Biserica sârbă : un nou document 541

PETRONEL ZAHARIUC
Date noi despre legăturile Ţărilor Române cu Epirul 551

PETRONEL ZAHARIUC
Legăturile Ţărilor Române cu mănăstirea Iviron de la Muntele Athos : noi documente 571

PETRONEL ZAHARIUC, FLORIN MARINESCU
O manifestare neobservată a moştenirii bizantine în diplomatica medievală moldovenească şi câteva note despre mănăstirea Golia 591

Anexă. PETRE Ş. NĂSTUREL, *Mănăstirea Lavra de la Athos. Acvila bicefală a lui Neagoe* 613

Note şi completări 615

Postfaţă 625

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Precuvântare

Acest volum este menit să dea o imagine despre o activitate începută la Iaşi din iniţiativa unui fiu al acestui oraş, întors acasă după două decenii de exil. Doctor în istorie la Sorbona, *doctor honoris causa* al Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" şi profesor asociat la Facultatea de Istorie a acesteia, Dumitru Nastase[1] este „constructorul" unui ansamblu de interpretări privind istoria noastră medievală, punând la contribuţie componenta bizantină a vechii culturi româneşti într-o aplicare *sui generis*, menită să identifice forme de gândire şi de trăire despre care nici un contemporan al lor nu s-a exprimat în chip direct. Dar acele realităţi au lăsat urme în cuvinte şi în imagini, fiecare încărcate de *simboluri*, a căror descifrare rămâne întotdeauna pe cât de delicată, pe atât de riscantă. „Un même symbole – scria nu demult d-na Anne Lombard-Jourdan – peut se charger de plusieurs sens suivant le niveau intellectuel et moral de ceux qui l'ont adopté; d'où la difficulté de cerner les croyances sous les attributs polyvalents dont nous possédons les représentations"[2].

Metoda poate să pară – cum s-a şi întâmplat, de altfel, şi nu numai la noi – neîntemeiată (dacă nu chiar neserioasă), însă pentru oricine acceptă că realităţile trecutului pot fi descifrate la niveluri diferite, după cum le-au gândit şi le-au trăit autorii izvoarelor istorice, ea apare nu numai atrăgătoare, dar şi viabilă. Iar pentru cei care se întâmplă să fie familiarizaţi şi cu heraldica, acest gen de analize nu mai prezintă nici un motiv de neîncredere.

Alături de „istoria istorizantă", atât de importantă şi de folositoare şi care rămâne istoria noastră „cea de toate zilele", cercetările şi interpretările pornite din direcţiile sugerate şi practicate de profesorul Nastase aduc în faţa ochilor (şi a ochilor minţii) realităţi care trebuie, însă, mai întâi reconstruite. Ceea ce poate să fie mai laborios şi, în acelaşi timp, pentru unii cercetători, mai puţin credibil. Suntem sub incidenţa avertismentului (îndemn, totodată) adresat istoricilor de Lucien Febvre încă din 1947: „décrire ce qu'on voit, passe encore, mais voir ce qu'on doit décrire, voilà le redoutable !"[3]. Dumitru Nastase a îndemnat şi

[1] Cf. AIIX, XXXI, 1994, p.611–614.

[2] Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et Oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris, Presses du CNRS, 1991, p.235.

[3] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1992, p.116 (din articolul *Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nôtre. L'histoire historisante*, publicat în „Annales. E. S. C.", II, 1947).

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

îndeamnă să încercăm a vedea realități de dincolo de imaginea cu care suntem, în mod tradițional, obișnuiți. Altfel chestionate și altfel citite, sursele scrise și sursele vizuale pot constitui călăuze în explorarea unui teritoriu familiar strămoșilor noștri de acum patru-cinci veacuri, dar de care suntem, azi, cu totul înstrăinați. Interpretări întemeiate pe asemenea explorări îmi erau cunoscute mai demult și aderasem public la unele dintre ele, într-o vreme când nu era „indicat" a împărtăși concluziile unor istorici din exil.

Cursurile, comunicările, expunerile profesorului Dumitru Nastase, mai apoi lungile discuții pasionate, în grupuri mai mari sau mai mici, au stârnit interesul prin felul deosebit – adeseori, greu acceptabil – în care au fost înfățișate fapte și realități în general cunoscute. În vara anului 1993, după o amplă expunere găzduită de Institutul de Istorie „A. D. Xenopol" și publicată de îndată în „Anuarul" acestuia[4], a prins contur ideea creării unui cadru pentru dezvoltarea mai ordonată a acestor discuții. Ni s-a părut, amândurora, că, organizat la Iași, un *program de cercetări* ar putea aduce spațiul dorit pentru dezbateri privind *ideologia medievală a Puterii*, dezbateri care – în ciuda cadrului *academic* – să fie *libere* de constrângerea pe care știința oficială o aduce în chip inevitabil (inevitabil ?!) prin convenționalismul rigid și omniscienta unora dintre reprezentanții ei. O vreme, discuțiile în jurul diverselor chestiuni circumscrise acestui *program de cercetări* s-au reflectat în comunicări prezentate în ședințele Filialei Iași a Comisiei de Heraldică, Genealogie și Sigilografie a Academiei Române și în Simpozioanele (Congresele) anuale organizate de această instituție academică înființată în același an 1993. Cele câteva direcții de cercetare s-au multiplicat după stagiul de documentare pe care – la propunerea profesorului Dumitru Nastase – *La Maison des Sciences de l'Homme* ni l-a oferit, soției mele și mie, în 1995. Din păcate, deși ademenitoare, aceste direcții de cercetare nu au atras, la timpul potrivit, atenția forurilor academice ieșene, așa încât *programului* întemeiat de Dumitru Nastase nici măcar nu i s-a putut atribui o cameră pentru organizarea unui sediu: *Programul de Cercetări privind Ideologia Medievală a Puterii* a rămas legat, și ca sediu, de aceeași Filială Iași a Comisiei de Heraldică, Genealogie și Sigilografie[5].

După un timp, am socotit că ar fi necesară organizarea unui șir de reuniuni, cu tematică adecvată, pentru prezentarea unor comunicări venind din direcții diverse. Cea dintâi reuniune de acest fel a fost colocviul din 1997, organizat ca

---

[4] Dumitru Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei românești*, în **AIIX**, XXX, 1993, p. 483–499 (studiu care deschide și volumul de față).

[5] Profesorul Dumitru Nastase se numără printre membrii de onoare ai acestei filiale încă de la întemeierea ei, în 1993. Câțiva ani mai târziu, a participat, tot ca membru fondator, și la întemeierea Institutului Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta".

parte integrantă a celui de-al VIII-lea Congres de Studii Genealogice şi care s-a bucurat de un anumit succes. Din păcate, comunicările prezentate atunci n-au putut fi adunate repede într-un volum, aşa încât publicarea lor a rămas în grija autorilor: unele lucrări au fost tipărite, în anii care au urmat, fără să se mai menţioneze reuniunea unde au fost citite. Un al doilea colocviu, prevăzut pentru toamna anului 1999, a înscris în programul său numai şapte comunicări, prezentate însă integral, şi dintre care patru au fost duse – tot prin grija autorilor – până la stadiul textului tipărit. Periodicitatea propusă în 1997 (un colocviu la fiecare doi ani) neputând fi respectată, am încercat varianta unor întruniri care să ţină seama numai de progresul cercetărilor subsumate tematicii programului. Asemenea întruniri nu mai puteau fi *colocvii*; ele au devenit *seminarii*. Cel dintâi, prevăzut pentru decembrie 2001, neîngăduit acolo unde era încă sediul efectiv al *Programului*, a fost găzduit de Facultatea de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza". Între timp, o hotărâre a Biroului Senatului acestei Universităţi (nr. 24 din 30 august 2001) atribuise *Programului* şi un spaţiu adecvat, devenit funcţional abia în vara anului următor. De atunci, activitatea *Programului* se împleteşte, oarecum, şi cu aceea a Facultăţii de Istorie. Faptul a fost evident atunci când, chiar din acest an universitar, una dintre direcţiile studiilor de masterat a fost definită în legătură cu *Puterea*: **Societate şi Putere în Antichitate şi în Evul Mediu.**

Nu toate textele reunite în volumul de faţă[6] au fost citite în şedinţe de comunicări organizate de acest *Program*. Însă în fiecare dintre ele se regăsesc unele sau altele dintre ideile sau direcţiile enunţate de profesorul Dumitru Nastase încă înainte de etapa ieşeană a activităţii sale; într-o măsură mai mică sau mai mare, autorii acestor texte sunt şi discipoli ai acestui învăţat care nu osteneşte să atragă atenţia asupra feluritelor „necunoscute" ale istoriei româneşti. O întâmplare fericită face ca primul deceniu de activitate a *Programului* să coincidă, aproape, şi cu împlinirea unei frumoase vârste a iniţiatorului său. Astfel, prezentul volum, fără să fie unul omagial, va marca şi această aniversare.

*

Cum era de prevăzut, activităţile *Programului* nu s-au putut dezvolta pe direcţiile preconizate de iniţiatorul său – „alcătuirea unor repertorii de termeni şi de reprezentări ale puterii"[7] – ci, în chip natural, au urmat liniile cercetărilor

---

[6] Semnatarul acestor rânduri nu a avut de îndeplinit decât o misiune de minimă coordonare: fiecare autor a predat textele sale, redactate şi pregătite pentru tipar de el însuşi. Nu s-a avut în vedere nici un fel de unificare, nici măcar în ceea ce priveşte notele de subsol.

[7] Dumitru Nastase, *op. cit.*, p.497.

orig. textele

întreprinse de fiecare dintre autori. Însă chiar aceste cercetări au fost influenţate, în proporţii şi ritmuri variate, de ideile şi de întreaga problematică din expunerea cu care s-au inaugurat, de fapt, activităţile *Programului*. Fiecare dintre participanţii la discuţiile animate de profesorul Dumitru Nastase a găsit, potrivit cu propriile preocupări, temeiuri pentru reflecţii şi investigaţii într-un domeniu nou: cel al Puterii. Erau foarte proaspete, la data aceea, cuvintele cu care Jacques Le Goff atrăsese încă o dată atenţia asupra faptului că o înnoire a istoriei politice a Evului Mediu presupune cercetarea ei ca *istorie a Puterii*, sub multiplele forme pe care le-a îmbrăcat[8]. Aceste forme devin inteligibile tocmai prin descifrarea limbajului specific oamenilor acelei epoci, limbaj în care cuvintele şi imaginile ocupă locuri egale ca însemnătate, cu sensuri care se dezvăluie prin interpretarea lor ca simboluri. Dar încă la începutul deceniului al optulea din veacul care tocmai s-a încheiat, medievistul francez dăduse un foarte apăsat şi foarte nuanţat răspuns la întrebarea *Istoria politică mai poate fi coloana vertebrală a istoriei ?*: „nu «coloană vertebrală», ci «nucleu» al istoriei”[9]. Investigarea *Puterii* dă istoriei politice acea profunzime anunţată de deschizători de drumuri ca Marc Bloch şi aşezată pe temelii puternice de erudiţi ca Percy Ernst Schramm. Înnoită, „istoria politică, privită ca istorie a puterii”[10], este, totodată, capabilă să se înnoiască în continuare, iarăşi şi iarăşi, pe măsură ce felurite aspecte ale vieţii societăţii medievale vor intra sub reflectorul cercetărilor de antropologie politică. Nu mai puţin, vor contribui la aceasta şi studiile comparate, care vor pune alături realităţile occidentale şi cele est-europene în general, nu numai cele bizantine, a căror investigare nu mai este, totuşi, la început[11].

---

[8] *Ibidem*, p.495–496 (şi nota 68): *Un entretien avec Jacques Le Goff*. Propos recueillis par Pierre Lepape, în „Le Monde”, 4 februarie 1992, p.2.

[9] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, 1991, p.459.

[10] *Ibidem*, p.445.

[11] Îmi place să menţionez două lucrări de istorie bizantină, pline de sugestii pentru cercetările româneşti: Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris, 1990 (*Byzantina Sorbonensia*, 9) şi Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris, 1996. Din lumea sud-estului european, nu se poate omite monumentala cercetare a lui Boško Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*, Roma, 1995 (*Orientalia Christiana Analecta*, 248). Pentru Bulgaria, sunt semnificative cercetările întreprinse de Ivan Biliarsky: *Hierarchia. L'ordre sacré. Étude de l'esprit romanique*, Fribourg, 1997 (*Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat*, 51); *Институциите на средновековна България. Второ българско царство (XII–XIV век)*, Sofia, 1998. După încheierea acestor însemnări, istoricul bulgar a publicat încă o lucrare, de mare interes şi pentru istoria românească: *Покровители на Царството. Св. цар Петър и Св. Параскева-Петка*, Sofia, 2004.

Încoronarea şi ungerea domnilor, terminologia imperială[12] din unele texte, simboluri heraldice şi reprezentări „criptoheraldice”[13], aluzii cronicăreşti şi preambuluri documentare, legăturile cu Locurile Sfinte (Muntele Athos[14], Muntele Sinai, patriarhiile apostolice), protejarea ortodocşilor din creştinătatea captivă şi găzduirea arhiereilor titulari, refăcând o hartă ideală a imperiului ortodox, mentalităţi identificabile în manifestări publice ori ascunse cu mare grijă sub cuvinte şi imagini, relicvele şi moaştele, pictura exterioară ori imaginile unor sfinţi şi câte altele încă – gesturi, semne şi însemne – pot fi aduse în câmpul cercetărilor româneşti privind Puterea. Acest câmp devine, practic, *nemărginit* atunci când de la realităţile istoriei politice se trece la acelea ale istoriei sociale,

[12] Domnii moldoveni au folosit „o întreagă terminologie imperială pentru a desemna domnia, coroana, tronul, palatele, capitala - într-un cuvânt, *puterea* lor” (Dumitru Nastase, *op. cit*, p.483; subl.aut.). În jurul acestui subiect, opiniile istoricilor sunt împărţite – v., cel mai recent, Radu Păun, *L'idée impériale et les anciennes chroniques roumaines. Repères pour une histoire impossible*, în „Studia Pontica”, édité par Ivan Biliarsky (*„Méditerranées”*. Revue de l'Association *Méditerranèes*”, N° 26–27, L'Harmattan, 2001), p.175–213. Însă trebuie să se observe că simpla respingere a unor interpretări nu este suficientă, după cum nu este eficientă nici analiza la un loc a izvoarelor. Ar putea fi mai rodnică şi mai convingătoare – într-un sens sau într-altul – o asemenea analiză a izvoarelor din fiecare categorie (cronici, documente, inscripţii), plasate în contextul fiecărei etape istorice.

[13] Punctul central al domeniului heraldic rămâne ***vulturul bicefal***, socotit de Dumitru Nastase a fi „exemplul cel mai însemnat şi mai frapant” dintre „necunoscutele” a căror descifrare trebuie urmărită (Dumitru Nastase, *op. cit.*, p.489). În interpretările cu privire la prezenţa acestui „ilustru însemn” în Ţările Române încă din veacul XIV şi la evoluţia lui ulterioară, ar trebui luată în seamă o observaţie mai veche a lui Ivan Dujčev, după care vulturul bicefal era „le symbole de la souveraineté”, cu această semnificaţie fiind preluat, în acelaşi veac XIV, şi de bulgari – cf. Ivan Dujčev, *L'héritage byzantin chez les Slaves*, în „Études Historiques”, II, Sofia, 1965, p.142 (reluat – cu titlul *Byzance après Byzance et les Slaves* – în idem, *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma, 1968, p.308).

[14] Subliniind faptul că vechea autoritate a împăraţilor bizantini asupra Sfântului Munte „făcea din comunitatea athonită un foarte important factor de legitimare sau de recunoaştere a rangului imperial, patronajul acesteia devenind, la rândul său, un *atribut al suveranităţii imperiale*” (*op. cit.*, p.493; subl. aut.), Dumitru Nastase a menţionat o „lapidară caracterizare a rolului bazileilor la Athos” (cf. *ibidem*, p.491, nota 51), datorată lui Paul Lemerle. Pentru a explica situaţia Sfântului Munte după dispariţia protosului Hariton (care era, în acelaşi timp, şi mitropolit al Ungrovlahiei), marele bizantinist francez a folosit această formulare: „L'Athos se trouvait privé de *ses protecteurs naturels*, empereurs grecs et princes serbes...” – *Actes de Kutlumus*, édition diplomatique par Paul Lemerle, Paris, 1946 (= Archives de l'Athos, II^2; ediţie anastatică, Paris, 1988), p.13 (subl. mea). Însă marele protector – stăpân, chiar – sârb al Athosului nu a fost, nici el, doar un prinţ, ci un suveran tot de condiţie imperială: ţarul Ştefan Duşan, „împărat al sârbilor şi al grecilor”. Iar amintirea condiţiei imperiale a dinaştilor sârbi a supravieţuit, indiferent de stăpânirile succesorilor lui Duşan: până şi Elena Brancovici, soţia lui Petru vodă Rareş, era numită „fiica lui Despot Ţarul” !

economice, culturale – familia şi Puterea[15], femeile şi Puterea, oraşele şi Puterea; administratorii Puterii şi asociaţii la exercitarea (cu datoriile şi drepturile) ei, grupurile de presiune, strategiile matrimoniale; ctitoriile, cartea, ştiinţa, arta. Peste toate, detectabil în toate, inevitabil numitor comun, rămâne, fără discuţie, trăirea religioasă, în jurul şi sub oblăduirea Bisericii, din ale cărei precepte s-a închegat întreaga ideologie medievală a Puterii.

În asemenea cercetări, căile, metodele şi, implicit, rezultatele pot fi şi divergente, iar demonstraţiile (atâta cât se pot ele face) pot să nu convingă pe toată lumea. „Il est difficile – scria Marc Bloch, referindu-se la *puterile tradiţionale*: cele ale preoţilor şi cele ale regilor – d'exprimer clairement des représentations rebelles, en elles-mêmes, à la logique"[16]. Fiecare cercetător – după propria-i logică, după propria-i metodă, după propriile-i puteri de re-creare (nu vorbea Iorga despre „fantazia creatoare de definiţii"[17] ?!) – va citi şi va descifra câte (alt)ceva în acest domeniu, nesfârşit şi veşnic precum subiectul său însuşi. Textele reunite acum nu fac excepţie. Alţi istorici, proiectând, asupra aceluiaşi material documentar, alte lumini, aduc contribuţii însemnate, cu soluţii uneori apropiate, alteori, în chip natural, divergente. Asemenea studii – precum acelea semnate de d-nele Violeta Barbu şi Cristina Codarcea, de d-nii Petre Guran, Gheorghe Lazăr, Dan Ioan Mureşan, Radu G. Păun, Andrei Pippidi – se aşază în şirul acelora care fac să progreseze cunoaşterea, îndemnând la reflecţie şi, eventual, la continuări (fie şi polemice) ale discuţiilor. Sunt, însă, şi altele, care par mai degrabă menite să semene confuzii[18].

*

Profesorul Dumitru Nastase spune, deseori, că în cercetări ca acelea la care a îndemnat şi îndeamnă trebuie întrunite calităţile unui **explorator**. Terenul acestor cercetări se vădeşte, în adevăr, plin de nebănuite piedici şi capcane, solicitând apelul la cele mai diverse mijloace pentru a identifica soluţii (fie şi provizorii). Nu de puţine ori, mersul căutărilor şi al demonstraţiilor se depărtează

[15] V., de exemplu, Régine le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe–Xe siècles)*, Paris, 1995.

[16] Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, 1994, p.525.

[17] N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, ediţia a IV-a, introducere, note şi comentarii de Andrei Pippidi, notă asupra ediţiei de Victor Durnea, Iaşi, 1999, p.343 (din prefaţa la *Istoriologia umană*).

[18] Mi se pare greu de calificat altfel cărţile semnate de Mihail M. Andreescu, profesor de istorie, *Puterea domniei în Ţara Românească şi Moldova în secolele XIV–XVI*, Bucureşti, 1999 şi de Dan-Alexandru Popescu, ***Dei gratia** ... Sacre et couronnement médiéval. Moyen Âge en France et Moyen Âge dans les Principautés Roumaines (VIIIe–XVIIIe siècle)*, Sibiu, 2002.

aşa de tare de logica noastră şi uneori de puterea noastră de a ne imagina, încât ni se pare că păşim într-un domeniu al miracolelor. Şi ar fi ceva de mirare ?! Nu s-a arătat, oare, că Puterea are origini magice[19] ?!

Pe de altă parte, nelimitându-se la un singur nivel cronologic sau la o singură perioadă, ci cuprinzând istoria întreagă a umanităţii, până în zilele noastre (când se manifestă în forme teribile), Puterea poate fi socotită subiectul global şi veşnic prin excelenţă. Acum aproape o jumătate de veac, într-un eseu care îl purta de la războaiele povestite de Tucidide la acela care se încheiase prin căderea Cortinei de Fier, Raymond Aron a definit această realitate: „Le problème du Pouvoir est éternel, que l'on retourne la terre avec la pioche ou le bulldozer"[20].

De aceea, aş adăuga la comparaţia propusă de profesorul Nastase o alta, despre care ştiu că şi alţi istorici o împărtăşesc ori au împărtăşit-o: cercetătorul este şi un **detectiv**, străbătând epoci şi spaţii în căutare necontenită de informaţii, sugestii şi analogii, pe care să întemeieze, cu imaginaţie creatoare, o reconstituire sau să elaboreze o teorie. Acceptând această postură, ar fi bine ca istoricul să nu ocolească înţeleptul avertisment pe care Sir Arthur Conan Doyle l-a pus în gura genialului său erou: ***„It is a capital mistake to theorize before one has data. Insensibly one begins to twist the facts to suit theories, instead of theories to suit facts***".

Ştefan S. Gorovei

Iaşi, 7 martie 2004

---

[19] Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette, 1972, p.117–141 (*Les origines magiques du Pouvoir*). Autorul poate fi considerat printre cei *les mieux placés* pentru a înţelege acest lucru: unul din familia sa a fost arhiepiscop de Reims, „pomăzuitor" al regelui Ludovic XI (1461) ! Nu pot separa aceste observaţii de acelea care privesc originile fenomenului heraldic, aşa cum le-a descris Robert Viel într-o lucrare care nu a întrunit aprecierile confraţilor săi – *Les origines symboliques du blason* (publicată împreună cu reeditarea unei cărţi din 1907: F. Cadet de Gassicourt, Baron du Roure de Paulin, *L'hermétisme dans l'art héraldique*), Paris, Berg International Editeurs, 1972.

[20] Raymond Aron, *Thucydide et le récit historique* (1960), în idem, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1964, p.141.

*

Cele 41 de texte reunite în acest volum au fost predate editurii în toamna şi iarna anului 2003 iar autorii au primit corecturile în primăvara anului 2004. Împrejurări obiective au condus la întreruperea temporară a lucrului. Reluând acum (ianuarie 2006) definitivarea volumului pentru tipărire, nu s-a operat nici o modificare şi nici o actualizare bibliografică în note; precizările pe care autorii le-au socotit absolut necesare se află în *Referinţele* de la sfârşitul volumului.

Cititorul binevoitor va lua în considerare şi notele din *Postfaţă*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

„NECUNOSCUTE" ALE IZVOARELOR ISTORIEI ROMÂNEŞTI

După cum se ştie, din cele mai vechi cronici româneşti, redactate în slavonă, nu s-au păstrat decât cele moldoveneşti. Acestea constituie, deci, cele mai însemnate izvoarele narative ale istoriei medievale a românilor. Descoperite mai toate de Ioan Bogdan, cronicile zise slavo-moldoveneşti au fost editate şi traduse în româneşte de el, în jur de 1900[1]. În 1959, P.P. Panaitescu a dat o nouă ediţie, revăzută, a lor, însoţindu-le de noi traduceri româneşti, ale sale[2].

Textul slavon al acestor cronici prezintă particularitatea că, în chip excepţional în timpul lui Ştefan cel Mare, dar de regulă în veacul XVI, intitulează pe suveranii moldoveni nu numai *domni* şi *voievozi*, ci şi *împăraţi* (cu titlul de царь), utilizând o întreagă terminologie imperială pentru a desemna domnia, coroana, tronul, palatele, capitala – într-un cuvânt, *puterea* lor[3]. Pornind însă de la convingerea că „domnii noştri nu s-au numit niciodată [...] ţari (царь)" şi că aceste titluri constituie o transpunere mecanică a celor bizantine trecute prin filieră sud-slavă, I. Bogdan[4] şi apoi P.P. Panaitescu au tradus cuvântul *car'* şi derivatele sale (*carstvo*, *carstvovati* etc.), aplicate suveranilor moldoveni de cronicarul Macarie şi continuatorii săi, prin *domn* şi derivatele sale (*domnie*, *a domni* etc.)[5]. Însă acest fel de a proceda constituie, de fapt, o *interpretare*, ceea ce e, în principiu, inadmisibil pentru o *traducere*. Oricum, procedeul e arbitrar, dat fiind că prin

---

[1] I. Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti până la Urechia*, Bucureşti, 1891; idem, *Cronice inedite atingătoare de istoria Românilor*, Bucureşti, 1895; idem, *Letopiseţul lui Azarie*, în *ARMSI*, s. II, t. 31, 1908-1909, p. 57-215.

[2] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P.P. Panaitescu (citat în continuare *Cronicile*).

[3] Vezi Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, comunicare prezentată la simpozionul internaţional „L'institution impériale à Byzance et au Moyen Âge occidental et slave", Salonic, 24-29 august 1969, în „BYZANTINA", 5, 1973, p. 404. Cf. P.P. Panaitescu, în *Cronicile*, p. 90, n. 1: „În textul slav peste tot când e vorba de domnul Moldovei, Macarie foloseşte termenul: ţar, care înseamnă de fapt împărat".

[4] I. Bogdan, *Evangheliile de la Homor şi Voroneţ din 1473 şi 1550* (comunicare prezentată la Academia Română, la 23 martie 1907), reeditare în I. Bogdan, *Scrieri alese* (culegere de studii îngrijită de G. Mihăilă), Bucureşti, 1968, p. 536.

[5] P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 404-405; cf. P.P. Panaitescu, *loc. cit.*

afirmaţia sa Bogdan nu face decât să inverseze termenii problemei, traducerile sale şi cele ale lui Panaitescu eliminând *de plano* tocmai mărturiile care ar fi putut dovedi contrariul celor afirmate de el şi de la care ar fi trebuit de fapt să pornească explicaţiile[6]. Şi aceasta cu atât mai mult, cu cât acelaşi fel de mărturii, referitoare tot la domnii noştri, apare *frecvent* în tot felul de alte surse scrise (pisanii, notiţe pe manuscrise, pietre de mormânt, scrisori, pomelnice etc.), interne şi externe, dintre care deosebit de însemnate sub acest aspect sunt cele mai solemne acte domneşti (textul lor, nu intitulaţia)[7].

La rândul lor, aşa cum voi arăta mai jos, tuturor acestor mărturii scrise le corespund, *sistematic*, pe serii paralele şi concordante, foarte numeroase *mărturii vizuale*, aparţinând heraldicii şi artei (în special iconografiei). Ele nu pot fi, deci, în nici un caz eliminate, ci trebuiesc explicate. Iar pentru aceasta trebuie, înainte de toate, să se restituie traducerilor de cronici moldoveneşti din veacul XVI *vocabularul originalelor*.

Evident, la fel trebuie procedat în toate celelalte cazuri similare, ale altor surse româneşti medievale scrise în vreo limbă străină. Să notăm că, în ceea ce priveşte principala dintre cronicile în discuţie, cea a lui Macarie, ea trebuie oricum revăzută cu atenţie, dat fiind că, aşa cum a arătat recent Sorin Ulea – dar cum n-a observat nici unul din editorii sau traducătorii ei – ...e *scrisă uneori în versuri*, autorul impunând chiar şi părţilor ei în proză „cadenţe speciale"[8].

O precizare îmi pare necesară. În lucrarea de faţă nu se susţine nici o teză cu privire la însăşi valoarea titlurilor şi, în general, a terminologiei puterii utilizate în sursele invocate, ci numai necesitatea ca ele să fie corect cunoscute. Explicarea acestei terminologii nu intră, deci, printre problemele discutate aici. În privinţa transpunerii ei în româneşte – repet, indiferent de valoarea reală a termenilor – trebuie însă spus că, începând cu cele mai vechi texte pe care le avem în această limbă, cuvîntul царь şi derivatele sale au fost traduse prin *împărat* şi derivatele sale, inclusiv în cazurile în care se referă la domnii români. Царь n-a fost şi n-ar fi putut fi, de altfel, transcris direct prin termenul *ţar*, care aşa cum a

[6] Cf. D. Nastase, *La survie de l'„empire des chrétiens" sous la domination ottomane. Aspects idéologique du problème*, în *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia, Atti del III Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma"*, Roma, 21-23 aprile 1983, p. 459-461.

[7] Vezi toată comunicarea citată a lui P.Ş. Năsturel; de asemenea: D. Nastase, *op. cit., passim*, şi idem, *Imperial Claims in the Romanian Principalities, from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în volumul colectiv *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Lowell Clucas Ed., New York, 1988, p. 185-224, *passim* (citând şi alte lucrări, privitoare la acelaşi subiect, ale autorului).

[8] Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie*, în *SCIA*, seria artă plastică, 32, 1985, p. 35-36.

remarcat de mult Iorga, nu are derivate în româneşte[9].

Cronicile moldoveneşti în slavonă nu sunt scrieri independente. Ele sunt înglobate în „zbornice”, codice manuscrise considerate „miscelanee”, adică aglomerări de felurite scrieri cu conţinut amestecat, alcătuind cel mult un fel de enciclopedii medievale[10]. Adevărul este, însă, că textele din care sunt formate aceste aşa-zise miscelanee au o continuitate perfect logică, ele fiind grupate într-un fel de capitole şi încorporate astfel într-un întreg ce exprimă şi urmăreşte o idee precisă, şi care e constituit de însuşi manuscrisul în cauză[11].

Cel mai important dintre aceste capitole e cel istoric, alcătuit din cronografe bizantine (Manasses, patriarhul Nichifor) în versiuni slavone prelungite, adică din „istorii universale”, continuate de cronicile moldoveneşti, care se înlănţuiesc pentru a forma o *istorie completă a Moldovei* (cu unele repetări), până în momentul la care se opreşte relatarea. Intenţia cu care au fost reunite toate aceste texte este, deci, aşa cum s-a remarcat de specialişti, aceea de a crea adevărate „compendii de istorie universală şi naţională, primele ca un fel de introducere la cele din urmă”[12].

Decuparea şi extragerea, din acest întreg, doar a cronicilor moldoveneşti şi editarea lor separată, una câte una, lasă cititorului impresia falsă că ele au fost concepute ca opere de sine stătătoare şi nu-i îngăduie să înţeleagă rosturile şi semnificaţiile lor cele mai adânci, care în intenţia autorilor, ca şi a copiştilor lor, nu ies la iveală decât prin raportarea la celelalte scrieri din zbornicele care le cu-

---

[9] Trebuie să mă limitez la aceste câteva indicaţii, care mi se par totuşi suficiente aici, unde problema e privită doar sub aspectele ei formale, toată discuţia urmând să fie reluată analitic în lucrarea, sau lucrările, în care se va aborda fondul ei. Până atunci, vezi şi: D. Nastase, *La survie de l'„empire des chrétiens”*..., p. 461 şi n. 14; idem, *Imperial Claims*..., p. 186.

[10] Afirmând, în ediţia sa a cronicilor slavo-române, că aceste manuscrise sunt miscelanee, că au cuprinsul „amestecat” sau „foarte diferit” (*Cronicile*, p. 5, 43, 128), P.P. Panaitescu face, ca să spun aşa, rezumatul acestei păreri, acceptate ca un fapt câştigat. Responsabilii unei ediţii sovietice a aceloraşi cronici nu gândesc altfel: după ei, manuscrisele care le cuprind sunt, invariabil, „cu conţinut amestecat (*„smešannogo soderžanija”*), *Slavjano-moldavski letopisi XV-XVI vv.*, ediţie îngrijită de V.I. Buganov şi F.A. Grecul, Moscova, 1976, p. 5, 16, 18, 19, 20, 21; vezi, mai recent, şi D.J. Deletant, *Slavonic Letters in Moldavia, Wallachia and Transylvania from the Tenth to the Seventeenth Centuries*, în „The Slavonic and East European Review”, 58/1, 1980, p. 8-9, n. 46, 47, 51, 54, care şi el califică uniform fiecare din aceste manuscrise drept „Miscellany”.

[11] D. Nastase, *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „miscellannées”*, în „Cyrillomethodianum”, 5, 1981, p. 22 sq.

[12] G. Mihăilă, *Istoriografia română veche (sec. al XV-lea – începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină şi slavă*, în „Romanoslavica”, 15, 1967, p. 158, reeditat în idem, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972, p. 105. Sau, cum spunea, relativ la zbornicul de la Slatina (pentru care *infra*), I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 285, de „un fel de istorie universală, pe lângă care se alătură şi istoria particulară a Moldovei”. Cf. Gh. Pungă, *Adevărata identitate a cronicarului Eftimie*, în *AIIAI*, XXV/1, 1988, p. 279-280.

prind, şi în primul rând la cele istorice.

Un fel de rezumat al „capitolelor istorice” din aceste zbornice – confirmând, deci, caracterul lor unitar – este compilaţia numită de I. Bogdan *Cronica sârbo-moldovenească*, alcătuită pe la 1512[13]. Acest text se prezintă ca un întreg, căruia I. Bogdan îi sesiza elementul de unitate, caracterizându-l drept „o încercare de a pune în relaţie istoria Moldovei cu istoria Serbiei, a Turciei şi a Imperiului bizantin”[14]. Însă cronica nu se numeşte „sârbo-moldovenească”, ci „Împăraţii creştini” (χρъстианстїи царїє)[15], iar în reeditarea sa[16], P.P. Panaitescu a suprimat, odată cu titlul original, tocmai lista acestor împăraţi – adică a celor bizantini – cu care începea textul ei[17]. Astfel *trunchiată şi pusă sub un titlu de împrumut*, e sigur că această cronică – pe care o socot un text-cheie[18] – nu va putea comunica cititorului ei nimic adevărat despre felul în care cronicarul moldovean care a compilat-o vedea relaţia intuită chiar de I. Bogdan!

În cel mai valoros dintre zbornicele moldoveneşti în slavonă, copiat între 1554 şi 1561, terminat de Isaia la mănăstirea Slatina[19], între istoria universală şi cea a Moldovei a fost intercalată o relatare completă a expansiunii otomane, de la 1296 până la 1413. Păstrată în acest unic exemplar, relatarea aceasta a fost socotită de I. Bogdan, care a descoperit-o şi editat-o, drept „cronică bulgară”[20]. Acceptându-i atribuirea, istoriografia românească nu s-a mai preocupat până de curând de ea, decât, cel mult, ca sursă externă pentru unele ştiri, precum şi pentru traducerea ei românească prelucrată, pe care Moxa a integrat-o în 1620 în cronograful său[21].

În realitate, însă, aşa cum sper că am demonstrat-o deja, această scriere nu e decât traducerea slavonă, poate parţială, a unei cronici bizantine pierdute, de la începutul veacului XV, pe care am atribuit-o notarului Patriarhiei din Constantinopol, Ioannis Hortasmenos (către 1370 – 1431)[22]. Această reatribuire a fost

---

[13] I. Bogdan, *Cronice inedite...* (singura ediţie completă a acestui text), p. 91-94.

[14] *Scrieri alese*, p. 394.

[15] Cu apendicele, în chip de subtitlu, „primul sobor”, а҃·съборъ, I. Bogdan, *Cronice inedite...*, p. 91.

[16] *Cronicile*, p. 189-191 (textul slavon), 191-193 (traducerea).

[17] *Loc. cit.*, p. 189, 191.

[18] D. Nastase, *Unité et continuité...*, p. 27-30; idem, *Imperial Claims...*, p. 195-196.

[19] Pentru acest manuscris, vezi I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 272 sq., 286; idem, *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung*, în „Archiv für slavische Philologie”, 13, 1891, p. 481-487; cf. D.P. Bogdan, *Paleografia româno-slavă*, Bucureşti, 1978, p. 113.

[20] *Ein Beitrag...*, p. 481-543 (textul, p. 526-535). Cu o traducere latină de V. Jagić, *loc. cit.*, p. 536-543.

[21] Pentru care, vezi Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediţie critică, însoţită de izvoare, studiu introductiv, note şi indici de G. Mihăilă, Bucureşti, 1989.

[22] D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la Chronique de*

acceptată de bizantinişti de talia lui Herbert Hunger[23] – cel mai mare specialist în ceea ce priveşte pe Hortasmenos însuşi – şi Dionysios Zakythinos[24], la care s-au raliat şi alţii, iar dintre români de Petre Ş. Năsturel[25] precum şi de slavistul Gheorghe Mihăilă[26]. Cronica lui Hortasmenos umple golul celui din urmă veac al istoriografiei bizantine[27] şi este ultima cronică bizantină identificabilă de dinaintea prăbuşirii imperiului[28]. După părerea mea argumentată, versiunea ei slavonă a fost realizată în Ţara Românească, de Nicodim de la Tismana sau de un ucenic al său[29], şi ea reprezintă, ca şi „cronica împăraţilor creştini" (zisă sârbo-moldovenească) pentru Moldova, dar cu un secol înaintea ei, o încercare de a pune în legătură istoria Ţării Româneşti cu cea a Bizanţului, a statelor balcanice şi mai ales a expansiunii otomane[30]. Însăşi această preocupare, unghiul foarte prielnic Ţării Româneşti din care sunt văzute aceste legături, importanţa ştirilor care o privesc – aici e principala relatare a bătăliei zise de la Rovine –, încer-

---

Tismana, 1411-1418), (I), în „Cyrillomethodianum", 4, 1977, p. 100-171; idem, *La Chronique de Jean Chortasménos et le dernier siècle d'historiographie byzantine*, în „Σύμμεικτα" [„Mélanges", Centrul de cercetări bizantine din Atena], 8, 1989, p. 389-404. Încă din 1901, E. Kałužniacki afirma – în fugă, dar cu hotărâre – că relatarea publicată de I. Bogdan drept cronică bulgară nu e decât „pur şi simplu" (*lediglich*), traducerea unui text grecesc. E. Kałužniacki, *Werke des Patriarches von Bulgarien Euthymius (1375-1393)...*, Viena, 1901, p. CIX, n. 1; idem, *Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven*, Viena, 1901, p. 18, n. 1 (Ediţie anastatică a ambelor lucrări, într-un singur volum, Londra, Variorum Reprints, 1971). Cf. D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 103, n. 18, p. 116, n. 59, p. 124, n. 82.

Pentru Ioannis Hortasmenos – în special Herbert Hunger, *Johannes Chortasmenos (cca. 1370 – cca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosographie, Text*, Viena, 1969 (lucrare fundamentală). Cf. idem, *Johannes Chortasmenos, ein byzantinischer Intellektueller der späten Palaiologenzeit*, în „Wiener Studien", 70, 1957 (= idem, *Byzantinische Grundlagen Forschungen*, Londra, Variorum Reprints, 1973, XXIV), p. 153-163.

[23] Idem, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München, 1978, p. 482.

[24] D.A. Zakythinos, Μεταβυζαντινὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά, Atena, 1978, p. 474 şi n. 3.

[25] N. Beldiceanu et P.Ş. Năsturel, *La Thessalie entre 1454/55 et 1506*, în „Byzantion", 53 (1983), p. 114 şi n. 40; P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 96-97, n. 31. Independent de mine, Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken und die Annalistik bei den Südslaven*, în „Bulgarian Historical Review", 6/2, 1978, p. 52-53, releva unele din motivele pentru care, după părerea sa, cronica nu poate fi atribuită bulgarilor.

[26] În special şi mai recent, G. Mihăilă, în Mihail Moxa, *Cronica universală*, p. 21-22 (mai circumspect doar în privinţa autorului propus), cf. p. 213, n. 24. Reeditare în acelaşi volum (textul slavon), p. 343-350, sub titlul „Cronica anilor 1296-1413" (p. 343).

[27] H. Hunger, *loc. cit.*; D. Nastase, *La Chronique de Jean Chortasménos...*, p. 395 sq.

[28] Idem, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 144-145; idem, *La Chronique de Jean Chortasménos...*, p. 404.

[29] Idem, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 145 sq.

[30] *Ibidem, passim.*

carea pe care o face de a-i descifra favorabil destinul şi rolul istoric au făcut ca această versiune, pe care am numit-o *Cronica de la Tismana*, să fie socotită de Ţara Românească drept *prima ei cronică*[31]. Cu această identitate va trece şi în Moldova, influenţând pe parcurs cronicile care se vor alcătui ulterior în ambele principate, dar şi alte produse ale culturii româneşti medievale. Aşa trebuie să o socotim şi noi, drept *prima cronică românească medievală*, şi s-o aşezăm ca atare în şirul pe care-l deschide, după cum au făcut şi alcătuitorii zbornicului în care a fost găsită.

În sfârşit, la seria astfel obţinută trebuie adăugate eventuale cronici locale, descoperite sau valorificate între timp, cum ar fi *Povestirea mănăstirii Pângăraţi*, de egumenul Anastasie, recent reeditată şi comentată de Petre Ş. Năsturel[32].

Ca toate cronicile medievale, şi cele moldoveneşti aparţin categoriei mai largi a *istoriografiei providenţiale*, după care evenimentele relatate exprimă voinţa divină[33]. Această afirmaţie poate fi ilustrată cu numeroase exemple foarte explicite, care lasă, de asemenea, să se vadă cu uşurinţă că manifestările providenţiale sunt tratate din punctul de vedere pe care-l reprezintă cronicarul. Alteori, însă – cel mai adesea, trebuie s-o spunem – acest punct de vedere nu este evident şi el este exprimat nu de litera textului, ci de semnificaţiile simbolice care se degajă din el[34]. Acest limbaj simbolic – greu accesibil spiritului modern – era foarte familiar omului medieval, căruia, aşa cum au arătat cercetări privind Evul Mediu occidental, îi permiteau să găsească lecturilor sale şi alte sensuri decât cel literal[35]. La noi, el a permis autorilor sau compilatorilor cronicilor de care ne ocupăm – dar nu numai lor – să selecteze sau să dispună faptele narate într-o ordine care pentru cărturarii vremii nu era deloc arbitrară, ci trebuia să sublinieze raporturile lor necesare, dictate de „voia lui Dumnezeu". Se înţelege că, cel mai adesea, aceste raporturi trebuiau să fie, chiar şi acolo unde nu se spunea deschis, cât mai favorabile cauzei în slujba căreia cronicarul îşi punea pana[36].

În acelaşi registru al semnificaţiilor trebuie căutate şi explicaţiile pentru prezenţa tuturor celorlalte texte – istorice sau nu – în zbornicele medievale romă-

---

[31] D. Nastase, *Istoriografia bizantină şi primele cronici româneşti* (în limba greacă), comunicare prezentată la al XII-lea Congres Istoric Panhellenic, Salonic, 1991. (O versiune românească, îmbogăţită, în pregătire); cf. idem, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 169.

[32] P.Ş. Năsturel, *Le Dit du monastère de Pângăraţi. (I) Premières recherches*, în *BBRF*, vol. X (XIV), Serie nouă, 1983, p. 387-420. *Povestirea* a fost publicată de I. Antonovici, *Un manuscris din Mănăstirea Pângăraţi, judeţul Neamţului*, în *RIAF*, 10, 1909, p. 70-76. Această ediţie a fost reprodusă şi însoţită de o traducere franceză de către P.Ş. Năsturel, în studiul precitat, p. 392-409.

[33] D. Nastase, *Unité et continuité...*, p. 25-26.

[34] *Ibidem*, p. 25 sq.

[35] Vezi *infra*, p. xxx (xx)-xxx (xx). Cf. Sorin Ulea, *op. cit.*, p. 37 sq. şi n. 99.

[36] D. Nastase, *op. cit.*, p. 26 sq.

neşti şi, în general, pentru alcătuirea „tablei de materii" a acestor codice manuscrise, pe nedrept socotite „miscelanee"[37].

O atenţie specială trebuie acordată, din acest punct de vedere, manuscriselor – mai ales munteneşti – de acelaşi tip cu cele amintite, dar cuprinzând la capitolul istoric numai cronografe, nu şi cronici româneşti: cuprinsul lor are, într-adevăr, o unitate şi o continuitate similare cu ale celorlalte[38].

Pe de altă parte, acelaşi fel de a gândi şi de a se exprima îl dezvăluie textele celor mai solemne acte domneşti, cu lungile lor preambuluri teoretice, conţinând sisteme complexe de referinţe semnificante între puterea divină şi cea suverană, în termeni nu prea diferiţi de cei din sursele narative prezentate[39]. E locul, totuşi, să precizăm că, în general, traducerile de documente diplomatice româneşti redactate în slavonă urmează mult mai fidel decât în cazul cronicilor terminologia puterii din originale, ceea ce creează, sub acest aspect, o discrepanţă flagrantă între unele şi celelalte, roade ale aceloraşi vremi şi mentalităţi.

Modul „iniţiatic" de a comunica mesajele lor cele mai profunde, utilizat de scrierile şi actele noastre medievale, trebuie confruntat cu un alt cod, despre caracterul simbolic al căruia nu se îndoieşte nimeni, şi anume cel heraldic. Cu condiţia, însă, de a şti că şi simbolurile heraldice ale Ţărilor Române conţin elemente care se coroborează cu cele din textele scrise, dar care n-au putut fi utilizate ca mărturii, pentru bunul motiv că au fost, în cele mai multe cazuri, atât de bine disimulate sub diferite camuflaje, încât au scăpat cu desăvârşire specialiştilor.

Exemplul cel mai însemnat şi mai frapant de asemenea „necunoscută" e cel al vulturului bicefal. Acest ilustru însemn a fost unanim socotit – şi din păcate mai este încă – drept străin heraldicii româneşti, în care n-ar fi făcut, până târziu, decât apariţii sporadice. De aceea şi cazurile cunoscute au fost studiate fiecare în parte, atribuindu-li-se de fiecare dată o origine şi un specific străine istoriei româneşti[40].

În realitate, vulturul bicefal este neîncetat prezent – şi la loc de cinste – în heraldica noastră, unde are o evoluţie internă dintre cele mai interesante, din veacul XIV şi până la 1821. Arborat mai întâi deschis de domnii noştri, formele lui „explicite" vor fi mai târziu dublate cu altele, cum am spus, *ascunse*, şi unele şi alte-

---

[37] *Ibidem*, p. 30-33.

[38] *Ibidem*, p. 33-35.

[39] Vezi idem, *La survie de l'„empire des chrétiens..."*, p. 462, 465-467.

[40] P.P. Panaitescu, L'aigle byzantine sur les vêtements des princes roumains, în ARBSH, 17, 1930, p. 64-67 (vezi şi p. 68, observaţiile lui N. Iorga); cf. R. Theodorescu, Despre un însemn sculptat şi pictat de la Cozia (în jurul „despotiei" lui Mircea cel Bătrân), reeditat în idem, Itinerarii medievale, Bucureşti, 1979, p. 134-154.

le stabilind însă o lungă continuitate conştientă, grea de sensuri, a vulturului bicefal în heraldica românească[41].

Dar chiar pentru elemente heraldice aparent cunoscute, interpretări mai noi au arătat că simbolismul lor poate prezenta uneori sensuri mai greu de pătruns, care se leagă şi de acelea ale iconografiei – următoarea noastră „necunoscută" – şi care scot la iveală aspecte ignorate din trecutul nostru şi din modul de a gândi şi de a se exprima al oamenilor lui[42].

Dar pentru a ajunge să înțelegem cu adevărat limbajul uitat al textelor noastre medievale, trebuie de asemenea să ştim că, în principiu, el nu diferă de cel utilizat de iconografia aceloraşi timpuri[43].

De multă vreme, Emile Mâle a demonstrat că arta creştină a Evului Mediu occidental atribuie adesea reprezentărilor ei o valoare alegorică, cu intenții demonstrative – valoare, însă, asupra căreia, doar aspectul *vizual* al acelor reprezentări nu ne comunică nimic[44]. Astfel – şi e exemplul cel mai cunoscut – iconografia întrebuințează sistematic scene din Vechiul Testament pentru a ilustra, prin mijlocirea lor, teme din Noul Testament, pe care se socoate că le prefigurează. Relevând sensul de *prefigurare* pe care-l iau aceste reprezentări simbolice, Mâle a remarcat cu ascuțime: „au lieu de s'attacher à la lettre, les artistes, la plupart du temps, préfèrent s'attacher à l'esprit"[45].

Toate aceste observații sunt perfect aplicabile la iconografia artei bizantine sau de tradiție bizantină.

Dar, de atunci, analize de opere, sau chiar de ansambluri de artă medievală, au mers mai departe decât cele ale lui Mâle, depăşind domeniul religios, pentru a se angaja uneori în cel politic. Astfel, pentru a ne menține în zona bizantină şi de iradere bizantină, în destule cazuri iconografia religioasă s-a dovedit a fi pusă în serviciul unor cauze politice şi chiar a unor întreprinderi războinice, uneori pur şi

---

[41] Vezi D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, în *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del I Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma", Roma 21-23 aprile 1981*, Neapole, 1983, p. 357-374 + 25 il.; idem, *Imperial Claims...*, p. 191-194; 203-206; idem, *Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1599)*, în „Bulletin de la Société Hellénique d'Héraldique et de Généalogie", 8, 1992, p. 166-176, 5 fig. + 1 pl.

[42] Vezi, în această privință, analizele făcute unor steme moldoveneşti de Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate...*, p. 27-32.

[43] Vezi D. Nastase, *Le langage symbolique médiéval et son importance pour les études byzantines*, în *XVI. Internationaler Byzantinisten Kongress*, Akten I/Beiheft (= „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik", 31/Beiheft), 2.1.; idem, în „Cyrillomethodianum", 6, 1982, p. 102-103.

[44] O ediție mai recentă, Emile Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, t. I-II, Paris, 1958.

[45] *Ibidem*, II, p. 13.

simplu prin asimilarea tacită a unor episoade biblice sau personaje sfinte cu situaţii şi persoane foarte pământene, contemporane iconografilor[46]. Un exemplu remarcabil şi mai aproape de noi, al unui asemenea simbolism, l-a dezvăluit analiza detaliată prin care istoricul de artă iugoslav Radivoje Ljubinković a demonstrat că *ciclul vetero-testamentar al lui Iosif*, pictat în veacul XIII în biserica mănăstirii Sopoćani din Serbia, ilustrează, de fapt, *începuturile dinastiei Nemanizilor*[47].

La noi, interpretările lui Sorin Ulea au dovedit că cea mai originală creaţie a artei vechi româneşti, pictura exterioară moldovenească, formulează, cu ajutorul iconografiei religioase, un întreg program politico-ideologic pus în slujba luptei împotriva turcilor şi, prin extindere, împotriva duşmanilor Moldovei[48]. Acest fel de interpretare – ce are, îndeobşte, un caracter pionier – a deschis un drum pe care s-au angajat şi alţii, printre care şi cel ce scrie aici. Indiferent de acordul sau dezacordul rezultatelor la care s-a ajuns astfel, metoda iniţiată de Sorin Ulea s-a dovedit foarte rodnică şi ea aşează iconografia religioasă printre sursele indispensabile cunoaşterii istoriei noastre medievale în general, şi nu numai a celei religioase.

Pentru a ajunge la rezultatele consemnate pe scurt mai sus, atât Mâle cât şi Ljubinković au procedat la studierea comparată a textelor şi a iconografiei. Privind lucrurile din punctul nostru de vedere, vom spune că acesta este şi procedeul prin care se poate ajunge la înţelegerea limbajului utilizat de sursele noastre medievale, atât scrise cât şi vizuale.

Cele mai numeroase acte domneşti în care apar, sistematic, lungi preambuluri „teoretice", conţinând felurite referinţe imperiale, sunt hrisoave de danie şi de închinare la Athos. După cum se ştie, ajutorul şi sprijinul acordate de domnii Ţării Româneşti şi ai Moldovei mănăstirilor aghiorite (adică de la Ἅγιον Ὄρος = Sfântul Munte), au fost pe cât de însemnate ca valoare, pe atât de durabile şi de constante, ele urmându-se regulat vreme de aproape cinci secole, de la al doilea voievod al Ţării Româneşti, Nicolae Alexandru (1352-1364), până la ultimii fanarioţi[49].

---

[46] Indicaţii bibliografice la D. Nastase, în „Cyrillomethodianum", *loc. cit.*, p. 103 şi n. 5-10.

[47] Radivoje Ljubinković, *Sur le symbolisme de l'Histoire de Joseph du narthex de Sopoćani*, în *L'art byzantin du XIII^e siècle*, Symposium de Sopoćani 1965, Belgrad, 1967, p. 207-237 + 1 pl. şi 6 fig. Reeditat în culegerea postumă de studii ale autorului, *Studije iz srednjovekovne umetnosti i kulture / Études d'histoire de l'art et de civilisation du Moyen Âge*, Belgrad, 1982, p. 40-61.

[48] Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti* (I), în *SCIA*, 10/1, 1963, p. 57-99, il.; (II), în *SCIA*, seria artă plastică, 19/1, 1972, p. 37-53, il. Prima parte a acestei lucrări există şi în versiune franceză: *L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave*, în *RRH*, 2/1, 1963, p. 29-71, il.

[49] Pentru perioada indicată în subtitlu, vezi P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains...*; cf.

Această atât de susținută și de bogată acțiune de ajutorare a fost atribuită mai ales simțului de răspundere pan-ortodoxă al domnilor români, care, după căderea Imperiului răsăritean, preluau astfel ocrotirea și sprijinirea materială a celui mai însemnat centru monastic al Bisericii Orientale[50], lipsit de patronii și „protectorii săi naturali", bazileii bizantini[51].

În adevăr, comunitatea athonită fusese lungă vreme nu numai sub protecția, dar și sub autoritatea împăraților bizantini[52], iar mai târziu, în veacul XIV, odată cu încoronarea sa ca împărat al sârbilor și romanilor, Ștefan Dușan revendicase cu succes același rol[53]. „Protectorii naturali" ai Athosului fiind deci împărații, misiunea de patronaj și „finanțare" a Sfântului Munte, pe care, în condițiile dispariției acestora, și-o asumau domnii români, era și ea o misiune imperială, care făcea din ei, pentru athoniți – dar nu numai pentru ei – succesori ai acelor împărați. Astfel îl vor și socoti patriarhii ortodocși ai Răsăritului creștin pe un Vasile Lupu, mare protector al întregii Biserici orientale din Imperiul otoman, văzându-l ca „înlocuitor și imagine a preaortodocșilor și sfinților împărați" (ὡς τόπον καὶ τύπον ἐπέχων τῶν ὀρθοδοξοτάτων καὶ ἁγίων βασιλέων)[54].

Valabilă în sine, această explicație mi se pare, însă, prea vagă și generală.

---

mai vechea lucrare a lui Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mânăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940.

[50] Această motivare a binefacerilor românești la Athos, dar și la alte mari centre ale Ortodoxiei din Imperiul otoman, revine mai ales în diferite lucrări ale lui Nicolae Iorga. Vezi N. Iorga, *Muntele Athos în legătură cu țările noastre*, *ARMSI*, s. II, t. 36, 1913-1914, p. 447-517; versiune franceză, *Le Mont Athos et les pays roumains*, *ARBSH*, 2, 1914, p. 149-213. Alte indicații bibliografice și discuție, la D. Nastase, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane*. État et importance du problème, „Σύμμεικτα", 4, 1981, p. 202, 207-209, 218, 222; cf. și bibliografia lui V. Cândea, anexă la studiul său, *Nicolae Iorga – historien de l'Europe du Sud-Est*, în vol. colectiv, *Nicolae Iorga – l'homme et l'œuvre*, București, 1972, p. 219 sq.; mai recent, P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 34, 329-330.

[51] Pentru această lapidară caracterizare a rolului bazileilor la Athos, Paul Lemerle, în *Actes de Kutlumus*, édition diplomatique par ~, Paris, 1946 (reeditare anastatică cu completări, Paris, 1988), p. 13.

[52] Vezi, în special, Denise Papachryssanthou, în *Actes du Prôtaton*, édition diplomatique par ~, Paris, 1975, p. 124.

[53] G. Soulis, *Tsar Stephen Dušan and Mount Athos*, reeditare anastatică în idem, Ἱστορικὰ Μελετήματα, Atena, 1980; D. Nastase, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*, în „Cyrillomethodianum", 7, 1983, p. 74-76.

[54] N. Iorga, *Byzance après Byzance*, reeditare, București, 1971, p. 177 și n. 71; cf. P.Ș. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, p. 413. Pentru această ipostază a lui Vasile Lupu, N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraților bizantini în tutelarea Patriarhiei de Constantinopole și a Bisericii ortodoxe*, în *ARMSI*, s. II, t. 36, 1913-1914, p. 207-236; versiune franceză, *Vasile Lupu, prince de Moldavie, comme successeur des empereurs d'Orient dans la tutelle du Patriarcat de Constantinopole et de l'Eglise orthodoxe (1640-1653)*, *ARBSH*, 2, 1914, p. 88-123.

Pentru a o preciza şi a înţelege cu adevărat rolul jucat de domnii noştri la Athos precum şi, mai ales, invers, rolul jucat de Sfântul Munte în istoria noastră, e necesar să cunoaştem valoarea simbolică pe care a avut-o în trecut însăşi comunitatea aghiorită, valoare care, cu o singură excepţie – a mea şi mai mult în treacăt[55] – n-a fost niciodată până acum luată în considerare de cercetătorii relaţiilor româno-athonite.

După cum am încercat să arăt într-o serie de lucrări[56], comunitatea monastică a Muntelui Athos, multi-naţională şi pan-ortodoxă, a constituit un simbol viu al împărăţiei creştine ecumenice, aşa cum o concepea ideologia imperială bizantină. În acest cadru, prin mănăstirile străine, fondate, în toate cazurile cunoscute, de rude apropiate (fii, fraţi) sau de înalţi demnitari ai suveranilor din ţările lor, aceştia din urmă nu făceau decât să recunoască, în faţa întregii ecumene, autoritatea împăratului de la Constantinopol şi rangul său de şef al familiei medievale a suveranilor. S-a constituit, astfel, la Athos, începând de la sfârşitul veacului X (de la Athanasie Athonitul şi Nichifor II Focas), un adevărat microcosm al „împărăţiei creştine”, în fruntea căruia se găsea principala mănăstire a comunităţii, Marea Lavră, „reprezentând” pe bazileu, şi în care celelalte mănăstiri reconstituiau „imperiul ecumenic”, peste care socotea acesta că domnea, cele străine situând pe suveranii lor pe treptele ierarhiei medievale a puterii în vârful căreia se găsea, teoretic, împăratul. Această calitate explică de ce autoritatea supremă asupra Athosului au avut-o, până târziu, nu patriarhii, ci împăraţii bizantini[57]. Pe de altă parte, ea făcea din comunitatea athonită un foarte important factor de legitimare sau de recunoaştere a rangului imperial, patronajul acesteia devenind, la rândul său, un *atribut pe măsură al suveranităţii imperiale*. Astfel se explică de ce, în perioada de declin a Bizanţului, toţi suveranii care au râvnit la locul bazi-

---

[55] D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 16-17, 35-36; idem, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*, p. 79; idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien”...*, p. 237 şi n. 6; idem, *The Romanian Documents*, în volumul colectiv *Simonopetra Mount Athos* (şi versiune greacă), Atena, 1991, p. 280-282.

[56] Idem, *Les débuts de la communauté œcuménique du Mont Athos*, în „Σύμμεικτα”, 6, 1985, p. 251-314 + rezumat grec; idem, *L'ascension au pouvoir de Nicéphore Phokas et la fondation de Lavra*, în *The 17^th Byzantine Congress 1986. August 3-8*, Washington D.C., *Abstracts of Short Papers*, p. 237-238; idem, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*; idem, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375*, în „Σύμμεικτα”, 3, 1979, p. 171-174; idem, *La signification cachée des documents athonites*, în *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien 1981, Akten*, II/2, Viena 1982 (= „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 32/2), p. 257-267.

[57] Până în 1312, când Athosul trece, pentru o vreme, sub autoritatea patriarhului ecumenic. Vezi Denise Papachryssanthou, *op. cit.*, actele nr. 11, 12. Ulterior, împăraţii şi patriarhii vor fi în emulaţie pentru această autoritate. Vezi D. Nastase, *La signification cachée des documents athonites*, p. 257-259.

leilor, cum ar fi de pildă țarii sud-slavi, Ioan Asan al Bulgariei și Ștefan Dușan al Serbiei, au căutat în primul rând să-și asigure stăpânirea și, oricum, patronajul Athosului[58]. Tot așa se explică de ce, după cucerirea Constantinopolului de către cruciați, în 1204, cel mai de seamă dintre împărații latini de răsărit, Henri de Flandra (1206-1216), pozează în „nou ctitor" tocmai la Lavra[59], pentru ca în 1214, cel care ia sub autoritatea sa directă Sfântul Munte schismatic, să fie însuși papa Inocențiu III[60]: se știe, într-adevăr, că acest papă a căutat, cu toate mijloacele, să impună ansamblului suveranilor creștini hegemonia sa și puterea universală a Sfântului Scaun[61]. Tot așa se explică de ce, uzurpând tronul Bizanțului, una din primele preocupări ale lui Mihail VIII Paleologul (1259-1282), în eforturile sale de a-și legitima stăpânirea și noua sa dinastie, a fost de a se erija în protector al Athosului, și mai întâi de toate al Marii Lavre, în chrisobulurile care i le-a acordat în acest scop făcând întregi teorii „filosofice" ce urmăresc aceeași țintă[62].

La aceste exemple aș putea adăuga multe altele, dar economia prezentării de față nu mi-o îngăduie. Cele reținute aici mi se par, totuși, suficiente pentru a ilustra valoarea pe care suveranii amintiți o acordau, atât comunității athonite, cât și condiției de patroni și protectori ai ei. Moștenindu-i în această din urmă ipostază, domnii români și, după ei, cei fanarioți, își însușeau, deci, un însemnat atribut al suveranității imperiale și, prin intermediul comunității ecumenice panortodoxe, își făceau recunoscută calitatea de succesori ai „preaortodocșilor și sfinților împărați" ai Răsăritului de către popoarele ortodoxe din întreaga stăpânire otomană. Bineînțeles, prin caracterul ei „universal", și în acord cu însuși specificul multinațional al comunității-simbol, această succesiune cuprindea și pe aceea a diverșilor stăpânitori – în primul rând sud-slavi – ai acestor popoare, cotropite de turci, dar continuând să fie reprezentate la Athos.

„Râvnind să urmez vechilor împărați și domni". De câte ori nu întâlnesc medieviștii români această formulă în cele mai solemne din hrisoavele muntenești pentru Athos! Dacă mai adaug că, așa cum voi arăta imediat, originea ei se află în documentele grecești din dosarul primelor relații româno-athonite, nu cred să greșesc socotind că ea transcrie exact condiția suverană *sui-generis* pe care am încercat s-o pun în lumină, a emitenților hrisoavelor ce o conțin. Deținerea, atât de bogat plătită, a acestui rang nu era defel un simplu act de vanitate, după cum valoarea lui era departe de a se limita la domeniile religios și cultural. Pentru a înțelege, însă, această valoare și toate implicațiile ei, relațiile româno-athonite

[58] Idem, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*, p. 72, 74-76.
[59] *Ibidem*, p. 72, 77.
[60] *Ibidem*, p. 77-78.
[61] *Loc. cit.*, p. 78 și n. 54, cu indicații bibliografice.
[62] *Ibidem*, p. 73-74.

trebuie re-cercetate în lumina observaţiilor de mai sus şi, oricum, urmărite nu numai în sfera vieţii spirituale, ci în cadrul de istorie generală al desfăşurării lor. O astfel de încercare am făcut în 1979, pentru perioada foarte scurtă, dar foarte însemnată, a începuturilor acestor relaţii[63] şi rezultatele au fost surprinzătoare.

Primele ajutoare româneşti la Athos se datoresc domnilor munteni Nicolae Alexandru (1352-1364) şi Vladislav I, zis Vlaicu (1364-cca.1377)[64], ele precedând, deci, cu vreun veac căderea Constantinopolului[65]. Pe atunci, comunitatea aghioritá arăta că preferă autoritatea patriarhului ecumenic, celei a bazileului, iar Bizanţul era sfâşiat de lupta dintre partizanii unirii religioase cu Roma, având în frunte pe însuşi împăratul Ioan V Paleologul, şi „opoziţia ortodoxă”, condusă energic de patriarhii Constantinopolului Calist I (1350-1353; 1355-1363) şi mai ales Filotheos Kokkinos (1353-1355; 1364-1376). Aceştia din urmă organizează chiar o coaliţie a prinţilor ortodocşi împotriva turcilor, dar şi a primejdiei latine, coaliţie la care vor participa atât Nicolae Alexandru, cât şi Vlaicu.

Or principalii agenţi ai activităţii internaţionale, la care a dat loc această acţiune politică patriarhală, au fost athoniţii. Pe ei îi vedem, într-adevăr, tratând cu suveranii ortodocşi pentru realizarea acestui program cu ţeluri politice şi militare. Şi astfel, mai ales graţie lor, au putut fi organizate coaliţiile creştine ale căror oşti au încercat în van să ţină piept turcilor, pe Mariţa în 1371 şi la Kossovopolje în 1389. Mai mult, constatăm că suveranii care se raliază la politica preconizată de „opoziţia ortodoxă” îşi marchează această adeziune construind sau rezidind câte o mănăstire athonită. Această surprinzătoare modalitate de a ratifica o opţiune politico-militară internaţională confirmă valoarea simbolică pe care am atribuit-o Athosului, arătând, totodată că Patriarhia ecumenică şi Sfântul Munte încercau, astfel, un fel de refacere în formele ei simbolice a împărăţiei creştine, puse teoretic sub conducerea colectivă a suveranilor coalizaţi, printre care cei ai Ţării Româneşti vor juca un rol din ce în ce mai însemnat. Aşa se explică de ce îl vom vedea pe Nicolae Alexandru pomenit, într-un text bizantin al vremii, printre „împăraţii pământului” (βασιλεῖς τῆς γῆς), în compania, într-adevăr imperială, a lui Andronic II Paleologul, Ivan Alexandru al Bulgariei şi Ştefan Duşan al Serbiei[66].

---

[63] Idem, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople de 1355 à 1375.*

[64] Vezi, în ultimul rând, P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains...*, p. 39-54, 73-74; cf. p. 33-35.

[65] Pentru tot ce urmează cu privire la începuturile relaţiilor româno-athonite, vezi: D. Nastase, *op. cit.*; idem, *La signification cachée...*; idem, *Imperial Claims...*, p. 187-189.

[66] Cf. *ibidem*, p. 189 şi n. 21 (p. 214); cf. de asemenea P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 29-31. Este vorba, de fapt, de toţi suveranii ţărilor ortodoxe din sud-estul european *atacate sau ameninţate de turci*. Numit într-un document athonit contemporan Nicolae Alexandru (vezi D. Nastase, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat...*, p. 132 şi n. 2), ca şi pe pe piatra lui de mormânt, al doilea

În aceste condiții și sub aceste auspicii se plasează începutul relațiilor româno-athonite și putem constata că Vladislav-Vlaicu va refuza să accepte ca reconstruirea mănăstirii athonite Cutlumuz, începută de tatăl său, Nicolae Alexandru și dusă de el la bun sfârșit, să fie asimilată doar cu opera athonită a „domnilor" (αὐθέντες), așa cum îi propusese egumenul mănăstirii, Hariton. Într-adevăr, el nu putea admite ca treapta pe care era plasat astfel, ca ctitor athonit, adică cea a „domnilor", să-l pună în poziție de inferioritate și teoretic de subordonare față de ceilalți suverani solicitați să participe la coaliție, „reprezentați" la Athos, și care purtau titlul imperial, ca Alexis III al Trapezuntului și țarul Alexandru al Bulgariei, sau ridicau pretenții imperiale, ca „despotul-autocrat" de Serres, Uglieșa. Până la urmă, el va obține să fie trecut în rândul „împăraților și domnilor", formulă care concilia condiția suverană reală a voievozilor Țării Românești cu aceea de „împărați ai pământului", obligând astfel Biserica să le recunoască această calitate. Acestea sunt punctul de plecare și explicația referinței, citate anterior, la „vechii împărați și domni", referință care, în viitor, va apărea constant în hrisoavele muntenești cu preambuluri „ideologice". Evoluția ei oglindește însăși evoluția raporturilor româno-athonite, cu toate dedesubturile lor, din momentul pe care îl ilustrează la început, până la perioada în care domnii români vor rămâne, practic, singurii „împărați și domni" creștini, protectori ai Athosului.

Astfel văzut, centrul de viață spirituală și culturală al Muntelui Athos devine și un centru al puterii, nebănuit de însemnat, de care trebuie să țină seama istoria puterii în Bizanț și în toată vasta zonă influențată de acesta sau măcar în contact cu el. Iar în ce ne privește, Muntele Athos devine un izvor de primă importanță pentru studiul doctrinei puterii în Țările Române și al diverselor ei expresii, reprezentări, incidențe și implicații, în Evul Mediu și în epoca următoare, adică pe mai tot parcursul relațiilor româno-athonite. Evident, acest studiu trebuie să cuprindă și să confrunte și datele oferite de celelalte „necunoscute" puse în ecuație istorică în referatul de față și care aparțin cronicografiei, diplomaticii, codicologiei, heraldicii și iconografiei vechi românești.

Într-un interviu acordat ziarului „Le Monde", la 4 februarie 1992, unul din marii istorici contemporani, Jacques Le Goff, afirma că, în ceea ce privește Evul Mediu, cel mai important de urmărit este „reînnoirea istoriei politice. Această istorie – continua d-sa – știm acum, în mare, cum s-o facem. Știm, în primul rând, că ea nu e o istorie a evenimentelor politice; că nu e doar o istorie a instituțiilor, ci că este o *istorie a puterii*. Și știm că puterea are forme multiple. Că ea cuprinde și forme pe care istoricii din trecut le ignorau și despre care știm, de acum

---

domn al Țării Românești va fi numit în alte surse grecești numai Nicolae, sau, ca aici, numai Alexandru (voi reveni în altă lucrare).

înainte, că sunt foarte importante, ca *formele simbolice*, de pildă”. Iar în privinţa limbajului însuşi al surselor medievale occidentale, Le Goff arată – ceea ce, cu toată modestia, făcusem şi eu, pornind însă de la cele bizantine şi est-europene[67] – că esenţială la ele este „îndepărtarea de sensul literal prin interpretări”[68]. La baza acestui fel de a înţelege un text stă chiar lectura medievală a Sfintelor Scripturi, care, după cum spune Le Goff (şi după cum au arătat lucrările părintelui Henri de Lubac)[69], extrăgea din acestea nu mai puţin de patru sensuri[70].

Văzute în lumina acestor declaraţii, „necunoscutele” izvoarelor istoriei româneşti medievale par a dobândi o şi mai mare însemnătate şi a conduce la o înnoire a istoriei româneşti a puterii, căreia îi deschid totodată un drum, atât pentru a se integra organic în istoria europeană a puterii, cât şi pentru a aduce propria ei contribuţie la elucidarea problemelor puse de aceasta din urmă.

O asemenea înnoire şi un asemenea drum trec însă, cu necesitate, printr-un vast şi complex program de cercetare, ale cărui puncte principale ar fi următoarele:

– reconsiderarea „miscelaneelor” româneşti în slavonă şi a conţinutului lor, fie că însumează sau nu cronici româneşti. Stabilirea elementelor şi a criteriilor de unitate şi continuitate a textelor ce le compun;

– reeditarea, în condiţii noi, a cronicilor noastre medievale (până la sfârşitul veacului XVI)[71], însoţite de lămuriri adecvate şi de noi traduceri româneşti, fidele originalelor. Evident, atât editorul, cât şi oricine altul se socoate în măsură, va putea comenta cum va crede de cuviinţă vocabularul cronicarilor. Cu condiţia însă să-l respecte şi să nu-l schimbe conform interpretărilor sale în chiar textul traducerilor;

– integrarea, în cadrul general al heraldicii româneşti, a acelor elemente constitutive ale ei care au trecut neobservate, precum şi a celor necesitând interpretări speciale. Reconsiderarea ei ca sursă istorică, în funcţie şi de aceste elemente

---

[67] D. Nastase, *Le langage symbolique médiéval et son importance pour les études byzantines*; idem, în „Cyrillomethodianum”, 6, 1982, p. 102-104.

[68] *Un entretien avec Jacques Le Goff.* Propos recueillis par Pierre Lepape, „Le Monde”, Mardi 4 février 1992, p. 2.

[69] Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris, 1950-1962. Cf. Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 100, n. 1.

[70] J. Le Goff, *loc. cit.* Pentru sensul politic şi „alegorizarea politică a Scripturii” în Evul Mediu occidental, cf. I.S. Robinson, *'Political Allegory' in the Biblical Exegesis of Bruno of Segni*, în „Recherches de Théologie ancienne et médiévale (A Journal of Ancient and Medieval Christian Literature)”, 50, 1983, Janvier-Décembre, p. 89-98.

[71] Cf., în această privinţă, G. Mihăilă, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, p. 131. Acelaşi deziderat la Gh. Pungă, *loc. cit.*

și în relație cu celelalte categorii de izvoare pe care le-am examinat;

– punerea în valoare și utilizarea sistematică a mărturiilor vizuale aparținând domeniului artei și, în special, iconografiei medievale românești. Confruntarea și îmbinarea lor cu informațiile furnizate de celelalte categorii de izvoare, scrise și vizuale;

– reconsiderarea rolului jucat de Muntele Athos în istoria românilor, în funcție de valoarea sa de simbol și sursă a puterii. Invers, cercetarea, în funcție de aceeași valoare, a rolului jucat de domnii Țării Românești și ai Moldovei în Sud-Estul european și în Orientul Apropiat ortodox, ca protectori și susținători ai Athosului. Verificarea, după rezultate, a acestei valori;

– punerea în lumină și explicarea, prin dezvăluirea sensurilor sale și prin analize comparate, metodice, a limbajului simbolic folosit de toate categoriile de surse în discuție, limbaj fără descifrarea căruia nu e posibilă o reală înțelegere a informațiilor și mesajelor celor mai adânci cuprinse în aceste surse și îndeosebi a celor, capitale, referitoare la putere.

Rezultatele cercetărilor preconizate în aceste propuneri nu privesc numai istoria românilor. Ele pot, într-adevăr, servi pentru lămurirea unor probleme similare, prezentate de sursele medievale din Bizanț, din țările sud-slave și din Rusia, și pe care le fac să apară într-o lumină cu totul nouă. Deoarece m-am ocupat, în mai mare sau mai mică măsură, de aceste probleme în alte lucrări, nu voi reveni acum asupra lor, mărginindu-mă să citez acele lucrări, precum și un memoriu menționând unele din rezultatele ce se desprind din ele[72].

Pentru Occidentul Europei, cercetările asupra puterii politice medievale și fundamentelor ei ideologice beneficiază de o tradiție bogată. Nu mai puțin, ele trăiesc de câtăva vreme o reînnoire creatoare. În ce privește, însă, Bizanțul și Europa de Est, cercetările pe care le-am menționat au un caracter pionier.

Dar același tip de probleme pun și multe din sursele medievale ale Occidentului, cu aspecte nestudiate până acum, iar limbajul simbolic al acestor surse e oricum comun cu al celor de la noi și din zona căreia îi aparținem.

Rezultatele obținute de programul de cercetări pe care îl propun pot, deci, servi drept puncte de plecare pentru noi fundamentări și explicații ale istoriei medievale a puterii și pentru concluzii mai generale asupra ei, și unele și altele

---

[72] D. Nastase, *Unité et continuité...*, p. 36-39; idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien"...*, p. 246-250; idem, *Le langage symbolique médiéval...*; idem, *L'idée impériale en Serbie avant le tsar Dušan*, in *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini* („Da Roma alla Terza Roma", Studi – V, 21 aprilie 1985), p. 169-188 + 5 pl.; idem, *Remarques sur l'idée impériale en Russie avant 1453*, comunicare prezentată la al VI-lea Seminar „Da Roma alla Terza Roma", Moscova, 1986, în *RER*, t. 17-18, 1993, p. 95-107; idem, *Considérations nouvelles sur l'idéologie médiévale du pouvoir. L'apport de Byzance et de l'Europe orientale*, în același tom din *RER* p. 295-297 și, cu un adaos bibliografic în prezentul volum.

valabile pentru ansamblul continentului nostru. Nu cred că e nevoie să insist asupra importanței acestor perspective, într-un moment în care Europa e în căutarea tocmai a elementelor de unitate, comune celor două jumătăți ale sale.

Bineînțeles că un program de asemenea proporții și cu atâtea implicații nu se poate realiza dintr-o dată. Totuși, cercetările care trebuie să conducă la împlinirea lui mi se par absolut necesare, și ele pot fi foarte bine efectuate în etape. Cu atât mai mult cu cât la mai fiecare dintre acestea ele se pot sprijini pe unele lucrări deja publicate. Practic vorbind, pentru început cred că s-ar putea păși la alcătuirea unor repertorii de termeni și de reprezentări ale puterii, precum și la introducerea cronicii pe care am numit-o *de la Tismana* în patrimoniul istoriografiei românești medievale, prin studierea ei aprofundată din acest punct de vedere și prin publicarea traducerii ei românești (și poate și într-o limbă de circulație internațională)[73]. Ar fi un bun început.

[73] O traducere românească a acestei cronici, de D. Nastase, revăzută de Emil Turdeanu, e în pregătire.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

CONSIDÉRATIONS NOUVELLES SUR L'IDÉOLOGIE MÉDIÉVALE DU POUVOIR. L'APPORT DE BYZANCE ET DE L'EUROPE ORIENTALE

Certaines recherches que j'ai entreprises et que je continue ont déjà abouti à des résultats qui, à mon avis, placent sous un jour nouveau de nombreux aspects et en font apparaître d'autres, inconnus, de l'histoire et de la civilisation byzantines et de l'Europe orientale, au Moyen Âge et à l'époque suivante.

Ces recherches embrassent un large évantail de sujets et de problèmes. Cependant, l'élément commun de leurs résultats c'est qu'ils concourent à donner une vision nouvelle de l'idéologie du pouvoir, de ses justifications et de ses applications pratiques, ainsi que de ses moyens d'expression et de leur symbolique, dans la zone en question[*].

Pour l'Occident de l'Europe, les recherches concernant le pouvoir politique et ses fondements idéologiques bénéficient d'une tradition déjà importante. Elles n'en connaissent pas moins depuis quelque temps un renouveau créateur, permettant des approches originales. Je me bornerai à citer à ce propos les programmes d'études mis en place à Paris, à l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, par Jacques Le Goff et ses collaborateurs, comme aussi par quelques autres spécialistes qui y apportent leur contribution. Quant à Byzance et à l'Europe de l'Est, les recherches que j'ai mentionnées ont un caractère novateur. Or mes premiers résultats semblent ouvrir des perspectives, parfois insoupçonnées, à l'étude d'autres problèmes – certains fondamentaux – qui concernent non seulement l'espace considéré, mais encore ses rapports avec l'Europe occidentale. Mieux dit, il s'agit de certains éléments communs, ou complémentaires, qui s'y font jour, vus pour la première fois comme tels, et qui relient cette zone à l'Occident, dans une vision unitaire de l'histoire européenne. Aussi les résultats des recherches menées jusqu'ici séparément pour chaque zone – l'occidentale et l'orientale – semblent-ils souvent s'étayer et s'éclaircir réciproquement, en offrant ainsi la possibilité d'explications nouvelles et de conclusions mieux appuyées et plus générales, valables pour l'ensemble de notre continent.

Cependant, je considère que, dans plusieurs cas, mes publications à ces sujets ne constituent que des travaux d'approche. Ceux-ci ne permettent pas moins déjà d'entreprendre des enquêtes plus poussées, axées sur les questions suivantes.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. L'idéologie byzantine du pouvoir. Ses avatars de Nicéphore II Phokas (963-969) à la seconde chute de Constantinople (1453).

II. L'idée médiévale de l'unité européenne et le Mont Athos (Le Mont Athos, source de pouvoir politique).

III. La théorie du „nouveau peuple élu" et la genèse des idées impériales serbe et russe. Les souverains serbes et russes, succeseurs des „tsars" juifs de l'Ancien Testament.

1. L'idée impériale serbe et la conquête de Constantinople par les „Latins" (1204).

2. L'idée impériale russe, du X^e^ au XVI^e^ siècle.

a. La succession des tsars bulgares

b. La succession des khagans khazares

IV. L'idée impériale dans les Pays Roumains et „l'Orthodoxie politique". L'idée de „crypto-empire chrétien".

V. Le langage symbolique médiéval.

(N.B. Cette liste n'est pas définitive ni, d'autant moins, exhaustive. Les résultats à escompter en appelleront, vraisemblablement, d'autres).

Comme on le voit, ces recherches mettent aussi en lumière l'existence d'une conception impériale du pouvoir, ou se manifestant comme telle, même chez des souverains n'ayant pas porté officiellement le titre d'empereur (les princes des pays roumains, les souverains serbes avant le tsar Dušan et russes dès le X^e^ siècle). Aussi peuvent-elles nous aider à mieux comprendre les traits impériaux de la doctrine du pouvoir de différents monarques et chefs d'Etats de l'Europe occidentale ou centrale, de Venise à l'Espagne et de la Pologne à l'Angleterre et à la France.

Pour aboutir aux résultats ci-dessus, j'ai mis à contribution des sources non seulement écrites, mais aussi iconographiques et héraldiques. Mais, comme j'ai pu m'en rendre compte, *toutes* ces catégories de sources usent systématiquement d'un langage symbolique, parfaitement accessible à l'homme de jadis, mais oublié de nos jours. Or, d'un côté, ce n'est qu'en déchiffrant ce langage que nous pouvons percevoir le véritable message de ces sources, d'autre part il constitue un mode d'expression commun à l'Occident, comme à Byzance et à l'Europe orientale. Sous cet aspect aussi, ces recherches peuvent donc s'avérer utiles pour l'étude des sources occidentales et des informations qu'elles sont susceptibles de fournir.

A eux seuls, les résultats sur lesquels se fondent ces considérations et les perspectives qu'elles ouvrent, justifieraient donc la mise en œuvre d'un, voire de plusieurs programmes de recherches historiques à portée européenne. Il me faut

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cependant préciser qu'en ce qui concerne l'histoire du pouvoir souverain, ses aspects particuliers, iconographiques et héraldiques, ainsi que le langage symbolique des sources médiévales, le point de départ de mes recherches se trouve, le plus souvent, dans l'histoire roumaine, qui m'a aussi fourni les principaux éléments-clé, permettant de les élargir et de leur donner un caractère général européen. En d'autres termes, ces recherches tendent aussi à replacer fonctionnellement la conception roumaine du pouvoir dans le cadre qui est bien le sien, celui de l'histoire européenne du pouvoir et de fournir à celle-ci des éléments pratiquement inconnus, d'une originalité certaine et capables d'ouvrir à son étude des voies nouvelles.

Paris, 1992 – Jassy, 1993

* Je me permets de noter ci-après quelques-uns de mes travaux s'y rapportant. *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milan 1976, 104 p. (texte + 24 pl.); *Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la Chronique de Tismana, 1411-1413)*, I, dans „Cyrillomethodianum" 4 (1977), p. 100-171; *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375*, dans les „Σύμμεικτα" [du Centre de Recherches Byzantines d'Athènes] 3 (1979), p. 121-177 + 356-358; *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. Etat et importance du problème*, dans „Σύμμεικτα" 4 (1981), p. 201-250 + résumé grec; *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „miscellanées"*, dans „Cyrillomethodianum" 5 (1981), p. 22-48; *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, dans *Da Roma alla Terza Roma*, Studi I, Seminario 21 aprilie 1981, *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Naples 1983, p. 357-374 + 25 fig.; *Le langage symbolique médiéval et son importance pour les études byzantines*, dans „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 31/Beiheft, Vienne 1981, 2.1.; *La signification cachée des documents athonites*, dans *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*, Akten II/2 (= „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 32/2, 1982), p. 257-267; *Le patronage du Mont Athos au XIII*[e] *siècle*, dans „Cyrillomethodianum" 7 (1983), p. 71-87; *La survie de „l'empire des chrétiens" sous la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème*, dans *Da Roma alla Terza Roma*, Studi III, 1983, *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Naples 1986, p. 459-471; *Les débuts de la communauté oecuménique du Mont Athos*, dans „Σύμμεικτα" 6 (1985), p. 251-314 + 4 p.; *L'idée impériale en Serbie avant le tsar Dušan*, dans *Da Roma alla*

Terza Roma, Studi – 5, 1985, *Roma fuori da Roma: istituzioni e immagini*, p. 169-188 + 5 pl.; *Remarques sur l'idée impériale en Russie avant 1453*, communication présentée au VI^{e} Séminaire international d'études historiques *Da Roma alla Terza Roma*, Moscou 1986, dans „Revue des Etudes Roumaines" 17-18 (1993), p. 95-107); *Imperial Claims in the Romanian Principalities, from the 14th to the 17th Centuries. New Contributions*, dans *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Edited by Lowell Clucas, New York, Columbia University Press, 1988, p. 185-224 + 2 pl.; *La chronique de Jean Chortasménos et le dernier siècle d'historiographie byzantine*, dans „Σύμμεικτα" 8 (1989), p. 389-404 + résumé grec; *Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1599)*, dans „Bulletin de la Société d'Héraldique et de Généalogie de Grèce" 8 (1993), p.166-176 + 1 pl.; *Le Mont Athos et l'Orient chrétien et musulman au Moyen Age*, dans „Revue Roumaine d'Histoire" 32/3-4 (1993), p. 309-318; *Des „inconnues" dans les sources de l'histoire roumaine* [en roumain, avec un ample résumé français], dans „Anuarul Institutului de Istorie «A.D.Xenopol»", Iaşi, 20 (1993), p. 483-499.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

DOMNUL ȚĂRII ROMÂNEȘTI VLADISLAV II ȘI ASEDIUL DIN 1453 AL CONSTANTINOPOLULUI

În cele mai solemne hrisoave ale lor, domnii Țării Românești declară uneori că oblăduiesc o împărăție: „... m-am străduit (sau „m-am grăbit”) nu numai această împărăție să cârmuiesc (sau „să îndrumez”) (**сїє црство опрѧвити**, sau **ѡкръмити**, sau mai adesea **испрѧвити**)...”[1]. Această formulă poate fi citită într-un lung șir de acte, o verificare pe care am făcut-o cu ani în urmă, doar până la sfârșitul secolului XVI, relevând, cu începere din 1464, 31 de asemenea exemple publicate, provenind de la mai toți domnii din acest interval[2]. Cel mai vechi dintre ele era un hrisov din 28 octombrie 1464 al lui Radu cel Frumos[3]. Data sa mă îndemnase atunci să pun apariția acestei declarații în legătură cu urmările căderii sub stăpânire otomană a Constantinopolului și, în continuare, a ultimelor posesiuni bizantine și sud-slave[4].

Ulterior, am regăsit însă aceeași formulă într-un document muntenesc, emis exact cu o lună înainte de 29 mai 1453, ziua căderii Constantinopolului. E vorba de un hrisov pe care Vladislav II (1447-1456, cu o scurtă întrerupere în 1448) îl acordă la 29 aprilie 1453 mănăstirii cu hramul Bunei Vestiri, de la Bolintin. Originalul său slavon (fig. 1), împreună cu traduceri și rezumate românești și

---

[1] Cf. Petre Ș. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, în „Byzantina”, 5, 1973 (comunicare prezentată în 1969), p. 399, n. 9; D. Nastase, *Ideea imperială în țările române. Geneza și evoluția ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972 („Fondation Européenne Dragan”, 9), p. 13.

[2] D. Nastase, *La survie de „l'Empire des Chrétiens” sous la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème*, în *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*. „Da Roma alla Terza Roma. Studi III”, 21 aprilie 1983, Neapole 1986, p. 462 și n. 18.

[3] *Documenta Romaniae Historica* (în continuare *DRH*), *B. Țara Românească*, volum întocmit de P. P. Panaitescu și Damaschin Mioc, București, 1966, doc. 127.

[4] Dimitri Nastase, *Imperial Claims in the Romanian Principalities, from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în volumul colectiv *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Lowell Clucas Ed., New York, Columbia University Press, 1988, p. 202. După cum se știe, turcii au cucerit Serbia moravă în 1459, despotatul de Moreea în 1460 și micul imperiu de Trapezunt în 1461: aceste date sunt urmate îndeaproape de aceea a hrisovului citat al lui Radu cel Frumos.

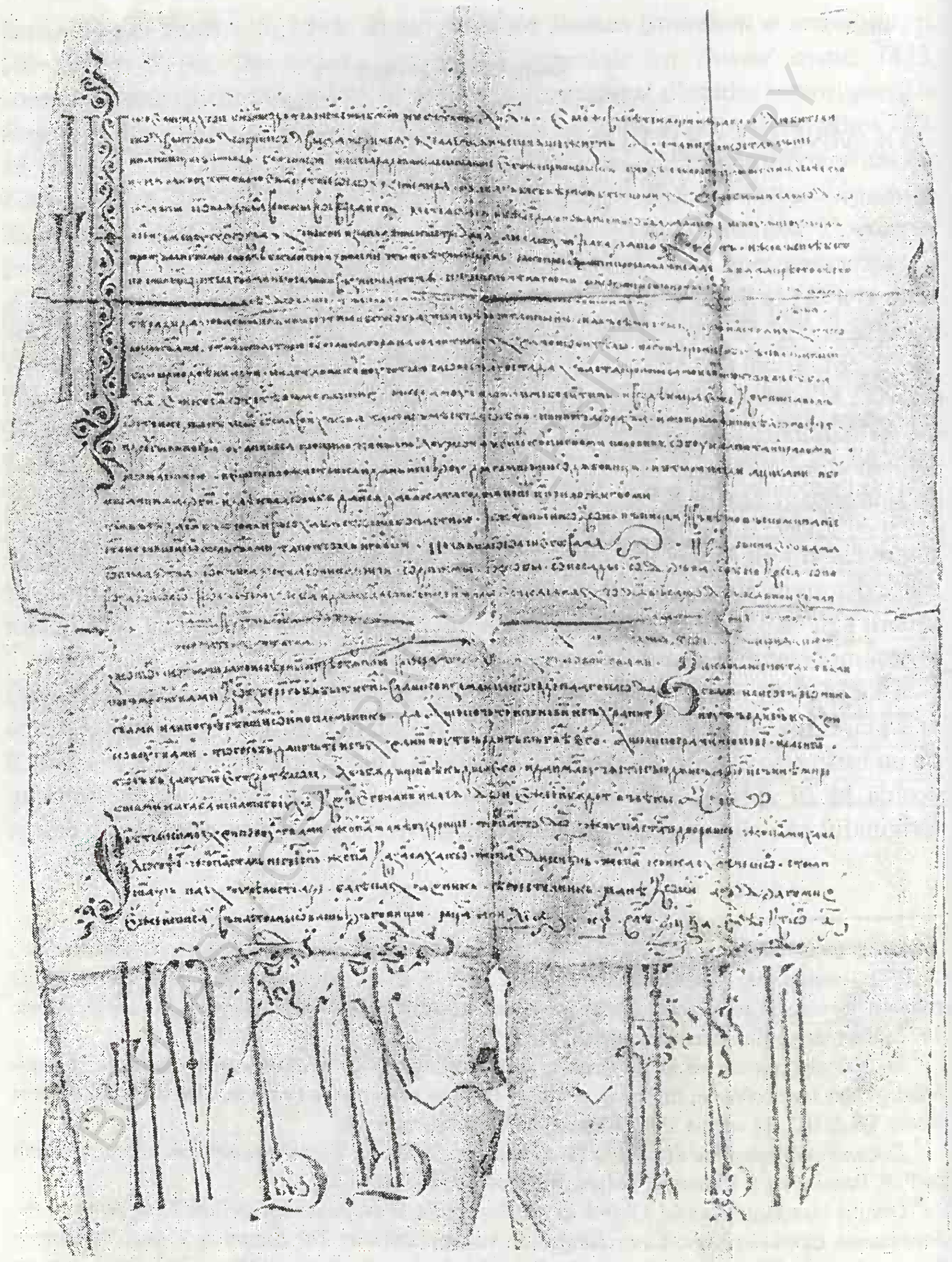


Fig. 1: Hrisov din 29 aprilie 1453, al lui Vladislav II
(foto L. Ananiadis, Atena)

franceze, se păstrează în arhiva românească a mănăstirii athonite Simonopetra[5], ale cărei acte le-am putut cerceta în 1981[6]. Cunoscut până atunci doar sub formă de rezumat[7], el a fost editat foarte recent de către Constantin Bălan, după o copie xerox a originalului[8]. Iată câteva din datele sale arheografice, așa cum le-am înregistrat în 1981, la Simonopetra:

Locul și data emiterii: Târgoviște, 6951 = 1453, aprilie 29. Pergament, 42 × 33,3 cm. Cerneală sepia; inițială și subscripție cu roșu. Pecete atârnată, dispărută. Însemnări tergale târzii în limba greacă[9].

Dar din întregul hrisov, de prim interes aici este următorul pasaj din întinsul său preambul:

...мнωѕи ц(а)рїе въ ц[а]р[с]твїи <си въселише> сѧ нѫ малы н[е]б[ес]наго ц[а]р[с]твїа наслѣдоваше. тъщь бо сѧ и азь не тъ<чїѫ> сї ц[а]р[с]тво исправити...

„[Iată mi-am adus aminte domnia mea că] mulți împărați <s-au veselit> în împărăția <lor>, dar puțini au moștenit împărăția cerurilor. De aceea m-am grăbit și eu, nu numai această împărăție să îndrumez,..."[10].

Categoria de suverani în care se plasează de la bun început autorul acestei declarații este aceea, supremă, a împăraților. Ca atare, el se străduiește să poarte de grijă împărăției sale, dar – continuă el după pasajului reprodus – și sufletului său. Drept care emite acest hrisov (sl. хрисовоул <χρυσόβουλλον, cel mai important act imperial bizantin!) în favoarea unei mănăstiri, însemnate pe acea vreme[11]. Culoarea roșie a inițialei și a subscripției e și ea imperială; să

---

[5] D. Nastase – F. Marinescu, *Les actes roumains de Simonopétra (Mont Athos). Catalogue sommaire*, Atena, 1987, p. 15, nr. 3.

[6] D. Nastase, *Les documents roumains des archives du couvent athonite de Simonopétra. Présentation préliminaire*, în „Σύμμεικτα", (Atena, Fundația Națională de Cercetări Științifice), 5, 1983, p. 373-380, 7 il. + rezumat grec.

[7] În ultimul rând, în *DRH*, B. I, doc. 109, p. 191 (cu edițiile anterioare).

[8] Constantin Bălan, *Hrisoavele mănăstirii Bolintin din 1453 și 1479*, în volumul omagial *In Honorem Paul Cernovodeanu*, ed. Violeta Barbu, București, 1998, p. 87-91. Am luat cunoștință de conținutul acestei lucrări când prezentul articol era deja redactat.

[9] Indicații de clasare și următoarea notiță:
περασμένον στον Κόδικα
δια κρασή να δίδι ο á | φέντης μέτρα τετρακόσια |
χορίον Μπολεντίνου | πως είναι όλου του μοναστη | ρίου
Traducere:
„trecut în condică/
pentru vin să dea s/tăpânul patru sute de măsuri/
satul Bolentinu / că este al întregii mănăstiri".

[10] Completat după o traducere românească din 1758 a actului (cf. D. Nastase – F. Marinescu, *loc. cit.*) și după pasaje similare din alte hrisoave muntenești de același tip.

[11] Documentul citat. Pentru mănăstirea Bolintin, vezi, în special, articolele lui I. Ionașcu,

înregistrăm și faptul că răspunderea pentru „bunul mers al vieții monastice” intra în obligațiile bazileului bizantin[12].

La sfârșit de aprilie 1453 Bizanțul își trăia ultimele clipe ale îndelungatei sale agonii. Asediul Constantinopolului de către Mahomed II începuse la 6 aprilie, dar încă din 1452 sultanul făcuse diferite pregătiri în vederea cuceririi orașului, pe care îl încercuise de pe atunci[13]. Situația disperată a imperiului redus la capitala sa împresurată de turci se complica cu tenacele și violentul conflict care-i împărțea pe locuitorii ei în partizani ai unirii religioase cu Roma, susținute de împărați și de o minoritate redusă din cler și din conducere, și în antiunioniști, grupați în jurul puternicei și foarte popularei „opoziții ortodoxe”[14]. Deși fusese solemn proclamată la 12 decembrie 1452, în Sfânta-Sofie, unirea Bisericilor nu fusese acceptată de credincioși, iar în timpul asediului Biserica bizantină rămăsese fără conducere, patriarhul unionist Grigore III fiind refugiat la Roma[15], iar fostul mitropolit de Kiev, Isidor, numit în locul său de papalitate, nereușind să-și îndeplinească noua funcție.

Rezistența îndârjită împotriva unirii religioase era însă cu mult mai veche și, datorită mai ales patriarhiei ecumenice, ea dăduse naștere încă mai de demult unei adevărate coaliții a țărilor ortodoxe ce aveau de înfruntat atacul turcesc, dar

---

Vechimea mânăstirii din pădurea cea mare de la Bolintin, în „Revista istorică română” (RIR), VIII, 1938, p. 323-338 și separat, București, 1938, 17 p.; *Mânăstirea Bolintinul*, extras din revista „Școala și viața Ilfovului”, p. 3-25; ed. a II-a, București, 1942, 23 p. Surse și indicații bibliografice la Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România*, I, vol. 1, [Craiova], 1970, p. 80.

[12] Tipiconul din 1045 al comunității athonite („Tipiconul lui Monomah”) prevede această obligație, într-o introducere destul de amănunțită, rezumată astfel de ultima editoare a documentului: „L’empereur a le devoir de se soucier non seulement des affaires temporelles, mais aussi de la bonne marche de la vie monastique”. *Actes de Prôtaton*. Edition diplomatique par Denise Papachryssanthou, Paris, 1975. *Texte*, p. 218. Cf. mai sus pasajul din hrisovul lui Vladislav II, întru totul asemenea cu acest rezumat!

[13] Pentru aceste pregătiri și pentru începutul asediului, Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453*. Traducere, note, postfață și îngrijirea științifică a ediției românești de Alexandru Elian, București, 1971, capitolele V și VI. Pentru sursele privind căderea Constantinopolului, vezi cele trei volume ale lui Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I-II, Mondadori, 1976, și *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, Pàtron, Bologna, 1983.

[14] Oskar Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*. Réimpression..., Londra, Variorum Reprints, 1972 (ediția originală, Varșovia, 1930), p. 50-52, 153-158, 178-179 și prima parte a cap. X. Pentru perioada prăbușirii Bizanțului și deceniile precedente, S. Runciman, *op. cit.*, *passim*, în special capitolele I, IV. Vezi și mai jos, n. 16.

[15] Louis Bréhier, *Le recrutement des patriarches de Constantinople pendant la période byzantine*, în *Actes du VI^e^ Congrès international d’études byzantines*, Paris 1948, tome I, Paris 1950, p. 226; S. Runciman, *op. cit.*, p. 82-85.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

și amenințarea „latină"[16]. Țara Românească făcuse parte de la început din această grupare[17], iar în momentul prăbușirii Bizanțului, așa cum se va vedea și mai departe, ea se situa pe aceleași poziții categoric ortodoxe.

Nu e de mirare ca, în aceste condiții, ideea unui „imperiu în exil" să fi apărut încă înainte de căderea capitalei sale în mâinile cuceritorului musulman. Se cunoaște, de altfel, o încercare de realizare a unui asemenea proiect, chiar în preajma ei, în 1453, locul ales pentru refugiu trebuind să fie Creta[18]. Astfel va lua naștere și legenda după care, în momentul cuceririi Constantinopolului, ultimul împărat bizantin a cerut să i se taie capul (pentru a nu fi profanat de turci) și să fie trimis în Creta[19], ceea ce nu e decât o macabră legitimare populară a „succesiunii imperiale" cretane.

Întorcându-ne acum la Țara Românească, trebuie să constatăm că, în toate documentele care o conțin, încunoștiințarea împărătească relevată în hrisovul lui Vladislav II face parte din lungi introduceri, constând în aplicații stereotipe ale cuvântului divin din textele sacre la cazurile respective. Or principalele mesaje comunicate de aceste intrări în materie au un caracter clar imperial, valoarea lor generală stabilind pentru domnul emitent o bază teoretică ce-i îngăduie să facă uneori și afirmații personale hotărâte, de felul celei pe care am înregistrat-o.

Și în hrisovul din 1453, declarația imperială a lui Vladislav II e introdusă de o asemenea „justificare" generală, citând pe însuși Iisus Hristos: „Veniți binecuvîntații părintelui meu și moșteniți *împărăția* care vă este gătită vouă de la facerea lumii"[20]. Anterior, evanghelistul precizase în repetate rânduri că

---

[16] O. Halecki, *loc. cit.*; N. Iorga, *Croisade latine et byzantine dans le Sud-Est de l'Europe*, în idem, *Choses d'Orient et de Roumanie*, București-Paris, 1924, p. 38 sq.; Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1969, p. 372-373; D.A. Zakythinos, *Crise monétaire et crise économique à Byzance du XIII^e au XV^e siècle*, Atena, 1948, p. 127 sq.; idem, *Démétrius Cydonès et l'entente balkanique au XV^e siècle*, în idem, *La Grèce et les Balkans*, Atena, 1948, p. 44-56; cf. Tudor Teoteoi, *Nicolae Iorga istoric al cruciadelor tîrzii*, în *Nicolae Iorga – istoric al Bizanțului.* Culegere de studii îngrijită de Eugen Stănescu, București, 1971, p. 121-125. Mai recent și mai pe larg, D. Nastase, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375*, în „Σύμμεικτα" 3, 1979, p. 121-177 + rezumat grec.

[17] *Loc. cit.*, p. 124 sq.

[18] M.I. Manousakas, *'Η ἐν Κρήτῃ συνωμοσία τοῦ Σήφη Βλαστοῦ (1453-1454) καὶ ἡ νέα συνωμοτικὴ κίνησις τοῦ 1460-1462*, Atena, 1960, p. 25-63.

[19] E. Kriaras, *Τὸ 'Ανακάλημα τῆς Κωνσταντινόπολις. Κριτικὴ ἔκδοση...*, Salonic, 1956, p. 30.

[20] Matei 25.34. Subliniat D. N. Textul slavon din hrisov: Прїидѣте бла(госло)венї ω[т]ца моεго и наслѣ[д]ствоуитε сѧ ꙗко оуготованоε вам царствїε ωт сложенїε мира.

Un amănunțit tablou tipologic comentat al formularelor utilizate în preambulurile religioase din actele „de danie către mănăstiri" ale domnilor munteni, „de la sfârșitul secolului al XIV-lea pînă la Neagoe Basarab" (inclusiv), a stabilit G. Mihăilă în *Studiu introductiv*, II, la *Învățăturile lui*

„împărăția" în chestiune e „a cerurilor"[21]. Nu însă în cuvântul Mântuitorului reținut în document și, dacă nu mă înșel, e unicul caz. Iar cum Iisus vorbea în pilde[22], care – ca și, de altfel, textele biblice, în general, precum și alte scrieri edifiante – își puteau găsi aplicare la situații felurite[23], alegerea tocmai a acestui citat trimite direct la declarația imperială ce-i urmează în hrisov, împărăția, aici neprecizată de Iisus, putând fi astfel coborâtă pe pământ spre a fi încredințată cârmuirii lui Vladislav II al Țării Românești. Bineînțeles, condiția principală pe care trebuia s-o îndeplinească acesta, potrivit și cu apartenența confesională a domnilor munteni, era aceea a dreptei credințe, „împărăția" neputând fi decât creștină, dar numai curat ortodoxă.

Invitația divină la preluarea, astfel condiționată, a succesiunii imperiale creștine predestinate începe să figureze încă de la Mircea cel Bătrân, dinainte de 1400, în hrisoavele publicate ale domnilor munteni, care o vor utiliza apoi, încă multă vreme după Vladislav II. Nu am întâlnit însă cazuri în care domni anteriori acestuia să fi susținut în continuare că ei cârmuiesc o împărăție. Nu e exclus totuși ca ele să iasă la iveală de acum încolo, mai ales arhivele românești de la Athos, a căror cercetare e de-abia la început, având a ne rezerva încă numeroase surprize. Oricum, primul act domnesc știut azi în care mai vechile preambuluri cu teoretizări imperiale se încheie cu o declarație personală categoric imperială, coincide cu momentul final al Imperiului de Răsărit, și această concordanță cronologică nu e defel rodul hazardului.

O arată, într-adevăr, o a doua mărturie contemporană, vizuală de astă dată. E vorba de cele două cunoscute canaturi ale ușilor de lemn zise de la Snagov (fig. 2)[24]. Decorate cu sculpturi figurative în relief, aceste uși au aparținut unei biserici zidite, după inscripția lor votivă, „în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului Io Vladislav voievod și domn a toată țara Ungrovlahiei, în anul 6961"

Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, ediție Florica Moisil – Dan Zamfirescu – G. Mihăilă, București, tiraje 1970, 1971, p. 87-96.

[21] Matei 18. 1, 4., 23; 19. 23; 22. 43; 23. 13; 25. 1. La Marcu, Luca (excepțional la Matei), „împărăția lui Dumnezeu".

[22] „Și cu multe pilde... le grăia [Iisus] cuvîntul cum puteau să-l înțeleagă. Iar fără pilde nu le grăia; și ucenicilor Săi le lămurea toate deosebi". Marcu 4. 33-34, *Biblia...*, București, ed. 1982/1990.

[23] În Evul Mediu – dar și mai târziu – sunt nenumărate cazurile (de fapt e regula) în care pasaje alese anume din textele sacre sunt tâlcuite ca prevestind fapte sau întâmplări petrecute mult mai târziu, apropiate sau contemporane cu cărturarii care le utilizează.

[24] Indicații bibliografice în *Inscripțiile medievale ale României*, Al. Elian (redactor responsabil). C. Bălan, H. Chircă, Olimpia Diaconescu, *Orașul București*, vol. I, București, 1965, p. 774. Pentru proveniența lor, vezi mai jos.

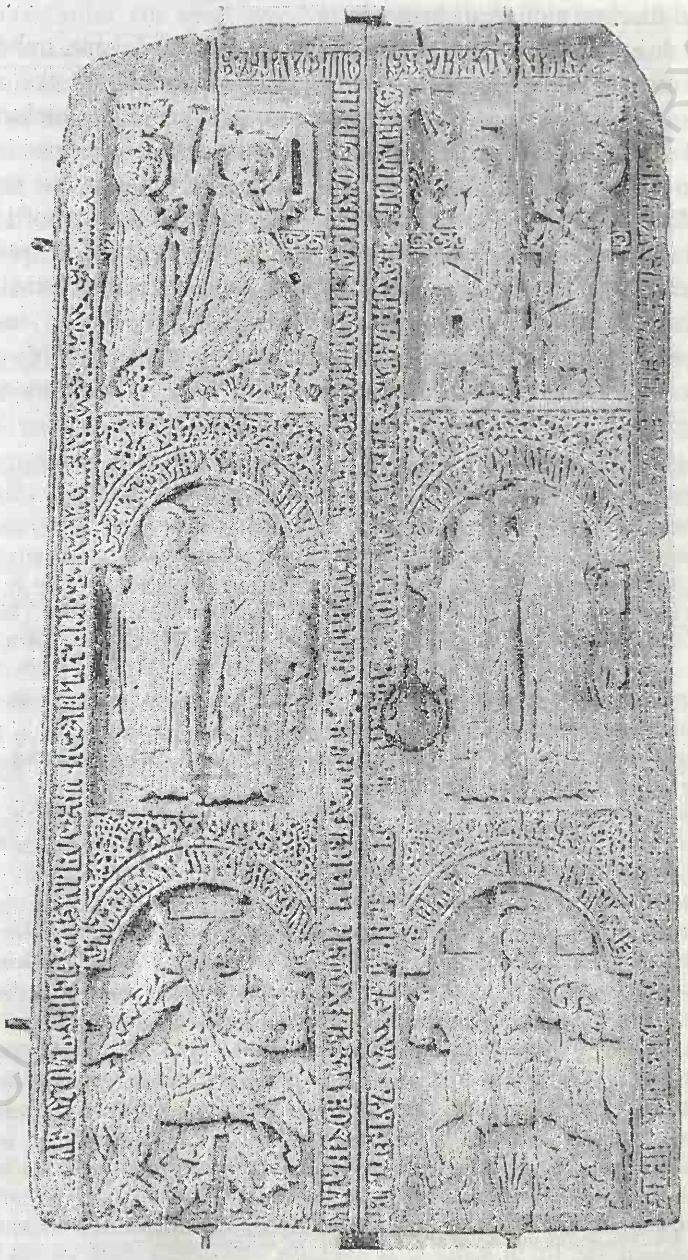


Fig. 2: Uşile zise de la Snagov (foto Minerva Vălean)

= 1 septembrie 1452 – 31 august 1453[25]. Ele sunt deci exact din aceeaşi vreme cu hrisovul discutat aici, al aceluiaşi domn.

Înainte de a aborda iconografia imaginilor ce le împodobesc, trebuie să notăm că şi acestea au un fel de introducere, nu fără legătură cu cea a hrisovului contemporan, şi care constă într-o lungă inscripţie slavonă, încadrând fiecare din cele două panouri. Textul ei reproduce un pasaj din viziunea reconstruirii templului, avută de Iezechiel în timpul robiei babiloniene, şi anume partea prevestind că Dumnezeu se va milostivi de poporul Său şi-i va pofti cârmuitorul (rege, principe, vezi nota următoare) să intre în templul rezidit, prin uşa de la răsărit, închisă pentru oameni, „căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea", şi „să mănânce pîine înaintea Domnului"[26]. Alegerea inscripţiei cu „proorocesc cuprins"[27] e cum nu se poate mai elocventă: este, într-adevăr, uşor de înţeles că, în împrejurările arătate, poporul Său, de care se va milostivi

---

25 *Inscripţiile..., Oraşul Bucureşti*, I, nr. 1177, p. 772-774. Cf. Stoica Nicolaescu, *Mânăstirea Snagov şi uşa de stejar cu sculpturi de sfinţi a bisericii Bunavestire, ctitoria lui Vladislav Voievod 1453*, în „Bucureştii. Revista Muzeului municipiului Bucureşti", II/1-2, 1936, p. 128.

26 Iezechiel 43. 27 şi 44. 1-3. Iată pasajul, în traducerea românească din ediţia citată a Bibliei:

„«... Iar... în ziua a opta şi mai departe, preoţii vor înălţa, pe jertfelnic, arderile de tot ale voastre şi jertfele de împăcare şi Eu Mă voi milostivi spre voi», zice Domnul Dumnezeu. (43. 27).

Apoi m-a dus bărbatul acela înapoi la poarta cea din afara templului, spre răsărit, şi aceasta era închisă.

Şi mi-a zis Domnul: «Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide şi nici un om nu va intra pe ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea. De aceea va fi închisă.

Cât priveşte pe rege, el se va aşeza acolo, ca să mănînce pîine înaintea Domnului; pe calea porţii va intra şi pe aceeaşi cale va ieşi»". (44. 1-3).

În inscripţie, personajul din ultimul paragraf poartă titlul de [игȣ]менъ, tradus prin „povăţuitorul", atât de St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 126, cât şi în *Inscripţiile..., Oraşul Bucureşti*, I, p. 774, n. 1. I se spune, într-adevăr, aşa în Biblia lui Şerban Cantacuzino (1688), însă în Biblia contemporană românească citată el e intitulat peste tot *rege*, ba, în tălmăcirea anterioară a lui Gala Galaction, chiar *împărat*. În versiunile în alte limbi ale Sfintei Scripturi pe care le-am putut consulta, titlul său e cel de *principe (prinţ):* Vulgata (*princeps*); Biblia de la Ierusalim (şi cea franceză şi cea engleză) (*prince*); la fel în Biblia franceză protestantă; Bibliile: italiană (*principe*), rusă (*knjaz*). Pentru că acest personaj nu e, evident, superiorul unei mănăstiri creştine, raportat la epoca şi la împrejurările în care e utilizat, termenul de egumen trebuie luat aici în sensul din greaca veche de „ἡγούμενος, qui est en avant", de la „ἡγέομαι-οῦμαι, marcher en avant, *c'est-à-dire, en général*, conduire, guider", A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine..., Paris, f. d., *s. v.* (p. 890).

Indicaţia că „le prince" va mânca înaintea lui Dumnezeu e comentată astfel în *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, 1986, p. 1291, n. b): „Il s'agit évidemment d'un repas cultuel, sans doute celui qui accompagne les sacrifices de communion".

27 St. Nicolaescu, *loc. cit.* În *Biblia de la Ierusalim*, ediţia citată, după autorul introducerii la Profeţi (R. de Vaux O.P.), „Ezéchiel est surtout un visionnaire". Se subliniază „la complexité de ses actions symboliques" (p. 1083).

Dumnezeu și cu cârmuitorul căruia va intra în comuniune directă și exclusivă, era cel al creștinilor (în speță ortodocși), „noul Israel”, și că robia din care trebuia să-l mântuie era aceea a turcilor „agareni”. Cât despre cârmuitorul profetizat, aluzia la „binecinstitorul [adică ortodoxul] și de Hristos iubitorul” domn din însemnarea votivă, bate la ochi.

Să facem acum și unele observații asupra imaginilor sculptate. Ele sunt distribuite pe trei registre, în cel superior figurând Buna Vestire, în cel median patru ierarhi (câte doi de fiecare canat), iar în cel inferior, sfântul Gheorghe și încă un sfânt militar (de admis, sfântul Dumitru), ambii călări[28].

Sus, scena Bunei Vestiri trebuie să fie și a hramului bisericii zidite „în zilele” lui Vladislav II, „în anul 6961”. După părerea general acceptată, ar fi vorba de un paraclis al Bunei Vestiri, azi dispărut, al mănăstirii Snagov[29]. Dar același hram – altminteri destul de rar – are și mănăstirea Bolintin, căreia i se acorda, tot atunci, hrisovul împărătesc al aceluiași domn. S-ar putea deci prea bine ca ușile pe care le cercetăm să provină tocmai de la această mănăstire, și nu de la aceea a Snagovului[30]. După datele sigure cunoscute, paraclisul Bunei Vestiri de la Snagov pare de altfel a trebui să iasă oricum din discuție, el fiind zidit „din temelie” abia în 1588, de către fostul mitropolit al Ungrovlahiei Serafim, fără să i se menționeze nici un ctitor anterior[31]. Așa s-ar explica și de ce, câteva decenii mai târziu, „nimeni nu-i pomeni” lui Paul de Alep pe Vladislav II printre ctitorii Snagovului, cum observa contrariat Alexandru Odobescu[32].

Dar oricare ar fi proveniența ușilor, cele două personaje ale scenei respective – câte unul pe fiecare panou – sunt urmate de profeții David (după Fecioară) și Solomon. Or, în Biblia greacă aceștia poartă titlul de βασιλεύς, în cea slavă de царь, iar în cea românească – în traducerile vechi –, de împărat. Ei sunt intitulați astfel, deoarece sunt socotiți drept prefigurări ale „împăraților creștini”, pe care ca atare îi simbolizează și care, de aceea, vor fi frecvent denumiți ei înșiși „Nou David” sau „Nou Solomon”[33]. Dar pe panourile noastre, ei poartă coroane

---

[28] Pertinentă prezentare, sub aspect artistic, a ușilor, de Florentina Dumitrescu, în *Istoria artelor plastice în România*, redactată de un colectiv sub îngrijirea acad. prof. George Oprescu, I, București, 1968, p. 283-284.

[29] Pentru bibliografie, vezi mai sus, n. 24. Reținem aici: Alexandru Odobescu, *Cîteva ore la Snagov*, în idem, *Opere*. Ediție critică... sub îngrijirea prof. univ. Al. Dima, II. Text critic și variante Marta Anineanu. Note de Virgil Cândea, București, 1967, p. 207; St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 123-126.

[30] Această ipoteză mi-a fost sugerată și „dăruită” de Ștefan S. Gorovei, care a cunoscut lucrarea de față în manuscris. Îi mulțumesc și aici.

[31] St. Nicolaescu, *loc. cit.*, p. 124-126.

[32] Al. Odobescu, *loc. cit.*

[33] André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire*

deschise, amintind pe cele ale domnilor români, în concepția despre putere a cărora vor juca un rol însemnat – mai ales David, „împărat și prooroc" în textele vechi românești, invocat de regulă și în preambulurile discutate mai sus[34].

Sfinții din registrul median sunt cei Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur (pe canatul din stânga) și Grigore Teologul, însoțiți de Nicolae, episcopul Mirei[35]. Tuspatru sunt, se înțelege, garanți caracterizați ai ortodoxiei celei mai neștirbite, sfântul mare ierarh Nicolae trecând chiar drept „unul... dintre cei mai aprigi apărători ai dreptei credințe în marele sobor de la Niceia (a. 325)"[36].

Însă nu e numai atât. Grupul celor Trei Ierarhi alcătuia un simbol al Sfintei Treimi[37]. La rândul ei, în ipostaza veterotestamentară a celor trei îngeri vizitând pe Avraam, aceasta căpătase în secolul XIV o conotație antiislamică și, după cum a arătat Carmen Laura Dumitrescu, ca hram al Coziei, un sens precis antiotoman[38].

Dar o activitate antiotomană *post mortem* i s-a atribuit și sfântului Nicolae, iar după îndreptățita afirmație a lui Sorin Ulea, importanța acestei legende „nu poate fi îndeajuns subliniată" pentru a explica însăși însemnătatea cultului de care s-a bucurat „«marele ierarh și făcător de minuni» la popoarele ce s-au aflat sub amenințarea sau dominația musulmanilor, fie arabi, fie tătari, fie *turci*"[39].

---

d'Orient, Paris 1936 (= Londra, Variorum Reprints, 1971), p. 95. Pentru împăratul bizantin „chef suprême des Chrétiens", mai recent, P. Yannopoulos, *Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel*, în „Byzantion", 61/1, 1991 = *Hommage à la mémoire de J. Leroy*, p. 90.

[34] Vezi D. Nastase, *Imperial Claims...*, p. 187.

[35] St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 127.

[36] *Loc. cit.* Vezi în această privință Sorin Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești* (II), în „Studii și cercetări de istoria artei" (=SCIA), seria Artă plastică, 19/1, 1972, p. 47-48. Se știe că, de fapt, sfântul Nicolae n-a luat parte la sinodul de la Niceea, dar „pentru oamenii evului mediu... această participare era o realitate în care credeau cu toată puterea și de care cercetătorul modern trebuie să țină cu rigoare seama dacă vrea să înțeleagă una din pârghiile importante ale cultului sfântului Nicolae la popoarele ortodoxe din evul mediu: lupta împotriva ereziilor confesionale". *Loc. cit.*, p. 48, n. 38.

[37] Constantine G. Bonis, *Worship and Dogma. John Mavropous Metropolitan of Euchaita (11th Century): His Canon of the Three Hierarchs and its dogmatic Significance*, în „Byzantinische Forschungen", I, 1966 (*Polychordia. Festschrift Franz Dölger...*), p. 1-23; Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie*, în SCIA, seria Artă plastică, 32, 1985, p. 26 sq.

[38] *Apud* Corina Popa, *Christian Art in Romania*, 3, *The 14th century*, București, 1983, p. 13-14. Text de Carmen Laura Dumitrescu, rămas în manuscris după plecarea din țară a autoarei, căreia îi mulțumesc și aici pentru a-mi fi permis să-l utilizez. Pentru semnificația antiislamică implicată în secolul XIV în reprezentarea Treimii din scena numită „Filoxenia lui Avraam", sau „Cina de la Mamvri", C.L. Dumitrescu precizează că se sprijină pe cercetările lui Hans Belting, din cartea sa *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970.

[39] Sorin Ulea, *Originea și semnificația...*, (II), p. 48 (sublinierea mea). Pentru țările române acest

Cât despre sfinţii militari din registrul inferior, împreună cu alţii aşişderea îi vom regăsi zugrăviţi în vechile biserici româneşti, în ţinută de război, în picioare, sau, ca şi aici, călări şi cu mantiile fâlfâind, chemaţi să lupte împotriva turcilor. În această din urmă ipostază şi mobilizaţi cu acest scop, ei vor alcătui chiar adevărate oştiri, în două cazuri exemplare: într-o frescă renumită din biserica de la Pătrăuţi a lui Ştefan cel Mare[40] şi pe icoanele aşezate de Neagoe Basarab – cu propria-i mână, zice-se, – în cea mai vestită ctitorie a sa, biserica mănăstirii Argeş[41]. Dar, aşa cum am arătat în lucrările citate, ţelul suprem urmărit de oştile cereşti era eliberarea „împărăţiei creştine", pe seama domnilor ctitori, cărora multiple mărturii concordante le atribuie totodată rangul imperial[42]. Să mai adăugăm că Neagoe Basarab a fost asemuit pe vremea sa cu conducătorii biblici ai poporului ales[43], iar Ştefan cel Mare a fost uneori

---

cult ţine şi de un alt atribut al sfântului Nicolae, cel puţin tot atât de important, şi anume de cel de protector, de patron, al domniei, aşa cum o arată încă de la bun început, hramul primelor mari necropole dinastice, bisericile Sf. Nicolae-Domnesc de la Argeş şi Sf. Nicolae-Rădăuţi. Această problemă este însă mult prea amplă pentru a fi, chiar sumar, prezentată, necum tratată, în limitele prezentului articol.

[40] André Grabar, *Les croisades de l'Europe orientale dans l'art*, în *Mélanges Charles Diehl*, II, Paris, 1931, p. 19-27. Reeditat în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris, 1968, p. 169-175. Cf. Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti* (I), în SCIA, X/1, 1963, p. 75, n. 1. Vezi, de asemenea, D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 10-11. În ultimul rând şi cu o discuţie amănunţită, idem, *Ştefan cel Mare împărat*, în „Studii şi materiale de istorie medie" (= SMIM), XVI, 1998, p. 73-75. După Virgil Vătăşianu, caii de pe „canaturile uşii împărăteşti [sic!] de la paraclisul Bunei Vestiri, acum dispărut, al mănăstirii Snagovului... pot fi asemănaţi cu cei din cavalcada picturii de la Pătrăuţi". V. Vătăşianu, *Istoria artei feudale în ţările române*, vol. I, Bucureşti, 1959, p. 862-863.

[41] Aceste icoane sunt azi pierdute sau împrăştiate, dar Emil Lăzărescu le-a putut reconstitui iconografia şi amplasarea: Emil Lăzărescu, *O icoană puţin cunoscută din secolul al XVI-lea şi problema pronaosului bisericii mănăstirii Argeşului*, în SCIA, seria Artă plastică, 14/2, 1967, p. 195-199 şi pl. I-II; idem, *Biserica mănăstirii Argeşului*, Bucureşti, 1967, p. 24-28 şi fig. 4 (în text). Cf. D. Nastase, *L'héritage impérial...*, p. 11-13. Dan Zamfirescu şi-i închipuie chiar pe sfinţii călăreţi „îndreptându-se în cavalcadă spre ieşire, ca şi cum ar fi pornit de sub bolţile bisericii să înfrunte pe duşmanii ţării", *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediţia citată, p. 26.

Pentru imaginile cu caracter antiotoman, printre care cele ale sfinţilor Gheorghe şi, s-ar zice, Dumitru, pictate pe faţada apuseană a aceleiaşi biserici, Pavel Chihaia, *Consideraţii despre faţada bisericii lui Neagoe din Curtea de Argeş*, în SCIA, seria Artă plastică, 16/1, 1969, p. 67 sq. (în special p. 70-75).

[42] D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române...*, p. 7-15; idem, *L'héritage impérial...*, p. 8 sq.; idem, *Ştefan cel Mare împărat*; cf. idem, *La survie de „l'empire des chrétiens"...*, p. 460-461, 462-463, 464, 466-468. Pentru titlul imperial al lui Neagoe Basarab, vezi, în primul rând, P.Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale...*, p. 397-399, 408.

[43] Gavriil Protul, *Viaţa şi traiul sfinţiei sale părintelui nostru Nifon, patriarhul Ţarigradului...*,

reprezentat simbolic sub înfăţişarea lui David[44], sau chiar a sfântului Gheorghe[45].

După cum am văzut, amândouă aceste chipuri sacre sunt prezente şi pe uşile descrise. Dar tot acolo, prin inscripţia ce-i cuprinde numele, Vladislav II e pus vădit în legătură, atât cu imaginile sfinţilor militari şi mai cu seamă cu cea a sfântului Gheorghe, cât şi cu cele ale sfinţilor ierarhi de deasupra lor: ne-o indică însuşi felul în care e dispus textul, ce urmăreşte arhivoltele arcurilor sub care se găsesc toţi aceşti sfinţi şi se continuă de la registrul din mijloc la cel de jos, cu grija ca numele domnului să fie la locul de trecere de la un rând la altul, cu cea mai mare parte a sa şi a intitulaţiei sale deasupra înfăţişării călare a marelui mucenic purtător de biruinţă[46].

Pentru a desluşi tâlcul acestei relaţii, voi apela la o altă mărturie figurativă, aceea, deosebit de sugestivă, oferită de piatra de mormânt a lui Radu de la Afumaţi, domn al Ţării Româneşti între 1522 şi 1529, cu întreruperi. Ea se află în biserica mănăstirii Argeş, la origine chiar sub locul străjuit de icoanele lui Neagoe Basarab şi, contrar obiceiului Bisericii răsăritene, câmpul ei este împodobit cu efigia ecvestră, în relief plat, a prinţului răposat, care, dedesubt, într-o lungă inscripţie, cu caracter de cronică, îşi enumeră postum numeroasele bătălii, afirmând apoi ritos: „Atunci m-a dăruit Dumnezeu cu împărăţia...:"[47]. Să precizăm că majoritatea „războaielor" consemnate de acelaşi text fuseseră purtate, cele mai multe cu izbândă, împotriva „agarenilor"[48].

în *Literatura română veche (1402-1647)*. Introducere, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, I, Bucureşti, 1969, p. 85, 89, 94, 97-98. Cf. D. Nastase, *La survie...*, p. 467-468.

[44] Sorin Ulea, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue*, în „Revue roumaine d'histoire" (= RRH), XXIII/4, 1984, p. 291; cf. D. Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, p. 96-98.

[45] P. Ş. Năsturel, *La bannière d'Etienne le Grand*, în „Anuarul Institutului de istorie «A.D. Xenopol», Iaşi" (=AIIX), XXVI, 1990, p. 12-16.

[46] St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 128, notează că „pe arcade, deasupra sfinţilor martiri Gheorghe şi Dimitrie... grăitoarea inscripţie slovenească" e „maiestrit săpată,... compusă din litere mari şi frumoase, mai resărite decât cele de pe laturi".

[47] P.Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale...*, p. 408-409 şi n. 42b; D. Nastase, *«Βοεβόδας Οὐγγροβλαχίας καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων», Remarques sur une inscription insolite*, în „Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher", XXII, 1977-1984 (extras, 1976), p. 7-8 + planşă; idem, *Ideea imperială în ţările române...*, p. 14-15; idem, *L'héritage...*, p. 12. Partea din inscripţie cuprinzând afirmaţia citată e azi distrusă, dar, din fericire, se păstrează într-o traducere românească din 1746, pentru fidelitatea căreia vezi: P.Ş. Năsturel, *loc. cit.*, n. 42b; D. Nastase, *«Βοεβόδας...»*, *loc. cit.* Ultima transcriere şi traducere a inscripţiei funerare a lui Radu de la Afumaţi, la Constantin Bălan, *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Argeş (sec. XIV-1848)*, Bucureşti, 1994, nr. 1241, p. 224-229. Se dă numai în notă (p. 229, n. 17) pasajul imperial de mai sus.

[48] ꙗгарѣни, C. Bălan, *loc. cit.*, p. 226, traduce, după sens, „turcii".

Dar silueta ce paradează falnic, cu mantia învolburată de vânt, este aceea, foarte caracteristică, a sfinţilor militari ecveştri din întreaga artă tradiţională ortodoxă, aşa cum erau zugrăviţi şi pe icoanele la poalele cărora fusese săpat mormântul acoperit cu neobişnuita lespede[49]. Acelaşi tip de reprezentare ecvestră este însă specific şi iconografiei imperiale, a cezarilor romani, apoi a bazileilor de la Constantinopol, şi s-a bucurat de mare preţuire tocmai în perioada finală a Bizanţului, sub Paleologi[50]. În cazul lui Radu de la Afumaţi, el corespunde deci, nu numai călăreţilor de pe icoane, ci, de asemenea, atât declaraţiei împărăteşti, cât şi luptelor cu turcii, înscrise în epitaful său[51].

Pavel Chihaia socoate că, „foarte probabil, modelul imaginii ecvestre a lui Radu de la Afumaţi a fost Sf. Dimitrie de pe uşile... de la... Snagov”[52]. Nu mi se pare că efigia lapidară de la Argeş a fost inspirată direct, nemijlocit, de vreunul din chipurile de pe uşi, ale sfinţilor Dumitru sau Gheorghe. Mai degrabă, aşa cum observam într-o lucrare frecvent amintită aici[53], aceştia trebuie socotiţi drept „precursorii ei în relief – pe lemn”. Apropierea e deci de reţinut, însă în sensul că raportarea inscripţiei cu numele şi titlul lui Vladislav II la figurile celor doi sfinţi militari ecveştri marchează o primă etapă a unei evoluţii complexe, al cărei rezultat va fi înfăţişarea unui domn – Radu de la Afumaţi – sub aspectul propriu unui asemenea sfânt, dar, în esenţă, şi împăraţilor bizantini călări.

Informaţiile descifrate în micul ansamblu iconografic analizat confirmă, întăresc şi întregesc pe cele scrise, relevate în hrisovul sincron al lui Vladislav II[54]. Aşa cum am spus, acestea din urmă nu sunt însă unice, ele repetându-se regulat îndelungă vreme şi fiind însoţite şi continuate de alte mărturii, concordante, împreună cu care alcătuiesc grupuri semantice codificate, cu caracter specific. La rândul lor, acestea trebuiesc integrate dosarului general, din ce în ce mai consistent, de mărturii privitoare la ideea imperială în ţările române.

În seria căreia îi aparţine, revendicarea imperială românească din 1453 dobândeşte însă o valoare specială, datorită datei la care a fost formulată în scris

---

[49] Manole Neagoe, *Neagoe Basarab*, Bucureşti, 1971, p. 99; D. Nastase, *Ideea imperială..., loc. cit.*; idem, *L'héritage..., loc. cit.*

[50] A. Grabar, *L'empereur...*, p. 45-54, „L'empereur à cheval”.

[51] Cf. D. Nastase, *«Βοεβόδας...»*, p. 7-8. Cf., de asemenea, relaţia directă dintre războiul antiotoman şi titlul imperial, în cazul lui Ştefan cel Mare, idem, *Ştefan cel Mare împărat*, p. 67-78.

[52] P. Chihaia, *Tradiţii răsăritene şi influenţe occidentale în Ţara Românească*, München, 1983, p. 112. Cf. idem, *De la „Negru Vodă" la Neagoe Basarab. Interferenţe literar-artistice în cultura românescă a evului de mijloc*, Bucureşti, 1976, p. 227.

[53] *Ideea imperială..., loc. cit.*

[54] Această strânsă concordanţă între cele două mărturii, deosebite ca formă de exprimare, oferă un sprijin solid apropierii făcute de Ştefan S. Gorovei între scena Bunei Vestiri de pe uşile iconografiate şi acelaşi hram al mănăstirii beneficiare a actului corespunzător.

şi „confirmată" iconografic. Cum s-a văzut, Vladislav II a ales, în plină actualitate, chiar momentul iminentei prăbuşiri a Bizanţului pentru a arăta că împărăţia creştină nu va pieri, el asumându-şi conducerea ei, ce-i fusese făgăduită de Dumnezeu încă de la facerea lumii şi că, sub condiţia păstrării nealterate a dreptei credinţe, ocupanţii ei „agareni" vor fi izgoniţi, cu ajutorul sfinţilor militari, cu a căror luptă domnul se identifică el însuşi[55].

Demonstrând, într-un articol din 1971, că Vladislav II comandase personal contingentul muntean ce luase parte, în 1448, la bătălia de la Kossovo, Matei Cazacu inducea, de aici, că acest domn „trebuie văzut pe viitor în cu totul altă lumină decât până acum"[56]. Rezultatele anchetei de faţă îl îndreptăţesc pe deplin, ele conducând la o concluzie generală de acelaşi fel, întemeiată însă pe o problematică deosebit de complexă, pe care factorul ideologic, sub aspectele sale dezvăluite mai sus, o lărgeşte considerabil. Împreună, toate aceste date pun, în adevăr, într-o lumină cu totul nouă activitatea, gândirea politică şi rolul istoric al lui Vladislav II al Ţării Româneşti.

Atena, 1998

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[55] Concepţia despre putere pe care o ilustrează această revendicare şi, în general, preambulurile „împărăteşti" ale atâtor hrisoave din Ţara Românească, se trage din Bizanţ. Ea se întemeiază pe doctrina imperială bizantină, ale cărei rădăcini se adâncesc până la Iustinian I şi pentru care vezi John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*. Traducere din limba engleză de Alexandru I. Stan, f. l., 1996, p. 283 sq. Potrivit acestei doctrine, „Împărăţia lui Dumnezeu s-ar fi arătat deja întru «putere»", iar „Imperiul ar fi fost manifestarea acestei puteri în lume şi în istorie" (*loc. cit.*, p. 204).

[56] Matei Cazacu, *La Valachie et la bataille du Kosovo (1448)*, în „Revue des études sud-est européennes" (= RESEE), IX/1, 1971, p. 131-139, citatul la p. 135. Pentru participarea muntenească la această bătălie, cf. Ştefan Andreescu, *Une information négligée sur la participation de la Valachie à la bataille du Kosovo (1448)*, în RESEE, VI/1, 1968, p. 85-92.

Dumitru Nastase

ŞTEFAN CEL MARE ÎMPĂRAT

„Puternicul împărat al românimii", astfel îl califica Nicolae Iorga pe Ştefan cel Mare în 1904, la 400 de ani de la moartea voievodului[1]. Caracterizarea va fi fost socotită – atunci, ca şi mai târziu – drept o simplă floare retorică, explicabilă prin împrejurarea care o prilejuise şi, ca atare, nimeni n-a luat-o în seamă.

E drept totuşi că Iorga însuşi a atras insistent atenţia asupra anumitor manifestări cu caracter sau aspect imperial ale unora dintre domnii Ţărilor Române. El le-a considerat însă importate mai târziu, de domni de origine străină şi le-a limitat, de altfel, la domeniul cultural şi ecleziastic[2]. Cât despre titlul imperial, după o părere până de curând general acceptată (împărtăşită şi de Iorga), domnii români nu l-ar fi purtat, nici revendicat, niciodată[3].

Cercetări mai recente au dat însă la iveală sau au pus în lumină numeroase titluri şi vocabule imperiale, aplicate acestor domni în diferite surse (cronici, notiţe de manuscrise, inscripţii, scrisori, dedicaţii ş.a.), dosarul astfel constituit devenind, în relativ scurtă vreme, considerabil[4]. În lucrarea de faţă, mă voi referi la mărturiile cu caracter imperial privitoare la Ştefan cel Mare, atât la cele

---

[1] N. Iorga, *Istoria lui Ştefan cel Mare pentru poporul român*, reeditare, Bucureşti, 1996 (ed. I, Bucureşti, 1904), p. 8 (Prefaţă).

[2] Vezi, în special, idem, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, reeditare, Bucureşti, 1971. Cu o Postfaţă de Virgil Cândea. Cf. analiza acestei concepţii a lui Iorga, la D. Nastase, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. Etat et importance du problème*, în „Σύμμεικτα" 4, 1981, p. 201 sq.

[3] Asupra acestei probleme, cf. expunerea mea, *loc. cit.*, p. 203-204.

[4] Primul releveu de titluri şi de alţi termeni imperiali referitori la domnii români a fost întocmit de Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains* (comunicare prezentată la simpozionul internaţional „L'institution impériale à Byzance et au Moyen Age occidental et slave", Salonic, 24-29 august 1969), în „BYZANTINA", 5, 1973, p. 395-413 + 4 pl. Alte mărturii de acelaşi fel în lucrările mele: „Βοεβόδας Οὐγγροβλαχίας καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων". *Remarques sur une inscription insolite*, în „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher", 22, 1977-1984 (extras, 1976), p. 1-16; *La survie de „l'Empire des Chrétiens" sous la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème*, în *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. Da Roma alla Terza Roma*, Studii III, 21 aprilie 1983, Neapole, 1986, p. 459-471; *Imperial Claims in the Romanian Principalities, from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în volumul colectiv *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Lowell Clucas Ed., New York, 1988, p. 185-224 şi *passim*; ş.a.

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cuprinse în acest dosar, cât şi la altele, neînregistrate sau nevalorificate până acum.

În cronica sa de curte – cea mai veche cronică moldovenească în slavonă păstrată –, Ştefan cel Mare este de regulă intitulat voievod şi domn (господинъ), dar uneori şi împărat (în slavă, царь)[5]. E adevărat că acest titlu nu îi este atribuit de cronicar decât de trei ori, însă în împrejurări, după părerea mea, cât se poate de semnificative.

Mai întâi, textul ne informează că la 29 august 1471 „a fost cutremur mare atunci peste toată lumea [по въсеи въселенѣи] când şedea împăratul [царъ] la masă”[6]. Se ştie bine că, după credinţa vremii, fenomene naturale ca eclipsele, cutremurele, revărsările de ape etc. erau socotite semne divine. Ca atare, ele erau puse în legătură, explicit sau, mai adesea, doar aluziv, cu anumite situaţii sau evenimente terestre. Acest sistem de relaţii apare frecvent în istoriografia medievală, atât occidentală, cât şi bizantină[7], prin mijlocirea căreia s-a răspândit în toată Europa orientală[8]. În cazul nostru, valoarea de „semn” a seismului era

[5] P.Ş. Năsturel, *Din legăturile dintre Moldova şi Crimeea în veacul al XV-lea*, în *Omagiu lui Petre Constantinescu-Iaşi cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, 1965, p. 265; idem, *Considérations sur l'idée impériale...*, p. 405-406 şi n. 36-38; cf. Eugen Stănescu, *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ştefan cel Mare*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*. Culegere de studii îngrijită de M. Berza, Bucureşti, 1964, p. 34.

[6] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1959 (în continuare *Cronicile*), p. 17, r. 9-10; orig. sl., p. 8, r. 16-17. Pentru tot ce priveşte acest pasaj, vezi, mai pe larg, D. Nastase, Καθημερινὴ ζωή, θεοσημίες καὶ πολιτικὴ ἰδεολογία στὴ μεσαιωνικὴ Ν.Α. Εὐρώπη, în Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο..., Atena, 1989, p. 623-625. Pentru царъ tradus *împăratul* (şi nu *ţarul*, ca la P.P. Panaitescu, *loc. cit.*), vezi mai jos, p.vol. şi n. 15, 16.

[7] Pentru Bizanţ, mai recent, S. Lampakis, Ὑπερφυσικὲς δυνάμεις, φυσικὰ φαινόμενα καὶ δεισδαιμονίες στην Ἱστορία τοῦ Γεωργίου Παχυμέρη, în „Σύμμεικτα”, 7, 1987, p. 77-100 (cu rezumat francez, p. 423). Anume pentru cutremure în spaţiul bizantin există relativ numeroase lucrări. Vezi printre altele, G. Dagron, *Quand la terre tremble...*, în „Travaux et mémoires”, 8, 1981 (Mélangues Paul Lemerle), p. 87-103 = idem, *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, Londra, Variorum Reprints, 1984, III; cf. A. Ducellier, *Les séismés en Méditerranée orientale du XI^e au XIII^e siècle. Problèmes de méthode et résultats provisoires*, în *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, Athènes – septembre 1976, IV *Histoire, Communications*, Atena, 1980, p. 103-113. Pentru perioada ce ne interesează, vezi, recent, Florentia Evanghelatu-Notara, Σεισμοὶ στὸ Βυζάντιο ἀπὸ τὸν 13ο μέχρι καὶ τὸν 15ο αἰώνα. Ἱστορικὴ ἐξέταση, Atena, 1993 (cu surse şi bibliografie). Listă amănunţită de cutremure, pentru toată istoria bizantină, la V. Grumel, *Traité d'études byzantines*. I. *La Chronologie*, Paris, 1954, p. 476-487.

[8] Pentru zona românească, vezi Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Cavalerii Apocalipsului. Calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800)*, Bucureşti, 1993. Cf. Damaschin Mioc, Vasile Mioc, *Raportul fenomen astronomic – eveniment politic sau calamitate naturală în mentalitatea medievală românească*, în volumul colectiv *Civilizaţie medievală şi modernă*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

neîndoielnică, prin însuşi înţelesul fatidic al datei sale: 29 august, Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul. Iar pentru moldoveni, el putea să pară cu îndreptăţire „universal", fiind „cel mai însemnat seism din cursul secolului XV, resimţit cu mare tărie *în toate cele trei ţări române şi peste hotare...*, cauzând mari pagube şi spaimă"[9]. Cronicarul are însă grijă să precizeze importanţa fenomenului, punând, cât se poate de sugestiv în legătură cutremurul cu termenii caracteristici „toată lumea" (въселенѣ, corespondentul slav al lui οἰκουμένη) şi „împărat" (царъ). Într-adevăr, faptul că acest cutremur a cuprins „toată lumea" îi conferă caracterul unui mesaj adresat în mod special monarhului universal care e, în principiu, împăratul. Atribuindu-i lui Ştefan acest titlu în această împrejurare precisă, cronicarul arată că mesajul cutremurului ecumenic se adresa propriului său suveran, pe care, prin urmare, îl socotea nu numai voievod şi domn, ci şi împărat.

Această interpretare este coroborată de exemplul următor, care va lumina şi mai bine sensul şi valoarea pe care cronicarul le dădea, în slavonă, titlului de царъ, atribuindu-l – aici de două ori la şir – aceluiaşi domn. Tot Iorga observa că, după cronica cunoscută drept a lui Grigore Ureche, întorcându-se la Suceava după marea lui biruinţă de la Podul Înalt (Vaslui), din 1475, asupra turcilor, Ştefan a fost întâmpinat de mitropolit şi de cler care i-au ieşit înainte „ca unui împăratu şi biruitoriu de limbi păgâne"[10]. Dar acest pasaj e preluat din cronica de curte a marelui domn, unde semnificaţia sa e mult mai lămurită. Citez: „Şi s-a întors Ştefan voievod cu toţi oştenii lui ca un purtător de biruinţă în cetatea sa de scaun a Sucevei şi i-au ieşit în întâmpinare mitropoliţii şi preoţii purtând sfânta evanghelie în mâini şi slujind şi lăudând pe Dumnezeu pentru cele ce au fost dăruite de cel Prea Înalt şi binecuvântând pe împărat: «Să trăiască împăratul»"[11].

---

românească. Studii istorice, îngrijit de Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor, Cluj-Napoca, 1985, p. 195-203.

[9] P. Cernovodeanu, P. Binder, *op. cit.*, p. 210-211, cu izvoare (citatul la p. 210; sublinierea mea). După un martor care a trăit cutremurul, „trepidaţiile post-seismice – înregistrate de 5 ori – au continuat până la 1 septembrie 1471" (*loc. cit.*, p. 211).

[10] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, indice şi glosar de P.P. Panaitescu, ed. a 2-a, revăzută, Bucureşti, 1958, p. 102; cf. N. Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VI, Bucureşti, 1940, p. 203. În privinţa autorului *Letopiseţului*, vezi recenta reatribuire propusă, cu o solidă argumentare, de N.A. Ursu, *Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron Vodă, opera lui Simion Dascălul*, I, II, în AIIAX, XXVI/1, 1989, p. 363-379 şi, respectiv, XXVII, 1990, p. 73-101.

[11] *Cronicile*, textul slavon, p. 9, r. 16-20; traducerea românească, p. 18, r. 11-15; la Panaitescu, „ţar", „ţarul" (pentru echivalenţa царъ = împărat, *infra*). Pentru pluralul „mitropoliţii", mă limitez să citez aici două acte ale lui Ştefan cel Mare: „mitropoliţii noştri moldoveni: chir Theoctist de Suceava şi chir Tarasie de Roman", DRH, A, II, vol. întocmit de L. Şimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat şi D. Agache, Bucureşti, 1976, nr. 141, din 1466, sept. 15; „credinţa şi sufletul

Nu poate încăpea îndoială, ceea ce descrie pasajul încheiat astfel este victoria imperială asupra necredincioşilor şi triumful împăratului creştin nicefor[12] întors în capitala sa (pe care, doar puţin mai târziu şi nu fără legătură cu acest precedent, Macarie, cronicarul lui Petru Rareş, o va numi „oraşul împărătesc al Sucevei", царскыи Соучавскыи гра[13]). Mai mult, intrarea triumfală a „împăratului" Ştefan în cetatea sa de scaun imită simbolic un model precis: intrarea la fel în „împărăteasca Roma" a lui Constantin cel Mare, victorios în numele crucii, aşa cum e relatată în *Panegiricul* primului împărat creştin, copiat abia cu un an în urmă, la porunca domnului moldovean[14].

Semnificaţiile termenului царь din cazurile examinate se adaugă altor argumente, mai generale, pentru a arăta limpede că acest titlu îşi păstrează valoarea imperială şi când se referă la domnii români. Cât priveşte cuvântul care-i corespunde în româneşte, el este (cum se vede şi din *Letopiseţul... până la Aron vodă* şi se va vedea şi aici, în continuare) cel de împărat[15]. El n-a fost şi n-ar fi putut fi, de altfel, transcris direct prin termenul *ţar*, recent introdus şi, cum a remarcat de mult N. Iorga, fără derivate în limba română[16]. Această lămurire ne va permite să traducem corect o ultimă menţiune privind subiectul nostru în cronica de curte din care le-am reţinut şi pe primele. Textul acesteia începe cu o simplă listă a domnilor Moldovei de la Dragoş până la sfârşitul veacului XIV, purtând fiecare doar titlul de voievod. Dar apoi, în afară de acest titlu, ea conferă domnilor următori, începând cu Alexandru cel Bun, şi pe acela, global, de Молдавстии царїе[17], care înseamnă deci „împăraţii moldoveni"[18]. Printre aceştia se cuprinde, evident şi Ştefan cel Mare[19], eroul cel mai de seamă

mitropolitului nostru de Suceava, chir Teoctist şi credinţa şi sufletul mitropolitului domniei mele de tîrgul Roman, chir Tarasie", *ibidem*, nr. 169, din 1470, aug. 10.

[12] Începând cu Constantin cel Mare şi în tot cursul istoriei bizantine, victoria împăratului creştin asupra vrăjmaşilor săi „barbari" (cf. M. Mc Cormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Paris, 1986) a constituit un element fundamental al însăşi ideologiei imperiale, după cum o arată şi bogata şi expresiva ei iconografie. Vezi A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris, 1936 (= Londra, Variorum Reprints, 1971), cap. III, „La Victoire", p. 131 sq. (în special p. 139 sq.).

[13] *Cronicile*, p. 87, r. 30. Cf. *infra*, p.volumului.

[14] Vezi *infra*, p. volumului şi n. 26.

[15] Cf. D. Nastase, *La survie de „l'Empire des Chrétiens"...*, p. 461 şi n. 14; idem, *Imperial Claims...*, p. 186.

[16] Nicolae Iorga, *Sârbi, bulgari şi români în Peninsula Balcanică în evul mediu*, în AARMSI, s. II, XXXVIII/6, 1915, p. 120.

[17] *Cronicile*, p. 6, r. 3-12 (textul slavon).

[18] Şi nu „Ţarii Moldovei", cum a tradus P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 14, r. 17.

[19] Pentru explicarea acestui titlu global şi a faptului că „împăraţii moldoveni" încep cu

al cronicii[20] şi totodată singurul pentru al cărui titlu imperial cronicarul găseşte, cum am văzut, şi îndreptăţiri personale.

Principala dintre acestea, victoria imperială din 1475, marchează momentul culminant al războiului antiotoman, a cărui iniţiativă Ştefan o luase cu bună ştiinţă în 1473, refuzând să mai plătească tribut sultanului şi atacând – la 8 noiembrie, de ziua arhanghelilor Mihail şi Gavril, voievozii oştilor cereşti! – pe protejatul său, domnul Ţării Româneşti, Radu cel Frumos, a cărui oaste avea şi sprijin turcesc[21]. Or, tot în 1473, „a fost inaugurată, din porunca lui Ştefan cel Mare"[22], dacă nu întreaga cronică ale cărei elemente imperiale le-am luat în discuţie, cel puţin o importantă etapă din redactarea ei[23]. Dar, mai ales, în iunie a aceluiaşi an, în preajma ofensivei împotriva Ţării Româneşti, Ştefan dăruieşte mănăstirii Homor vestitul *Tetraevanghel*, sfârşit *atunci*, în care pusese să fie reprezentat în genunchi la picioarele Maicii Domnului – atât de însemnată în iconografia antiotomană –, în epilogul manuscrisului, donatorul fiind intitulat „Binecinstitorul şi de Hristos iubitorul împărat [ц<л>рь], Io Ştefan voievod, domn al ţării Moldovlahiei"[24].

Este de prisos să mai insist asupra firului ce leagă nemijlocit titlul imperial din cele două momente, cel al rugii pentru biruinţă din 1473, de cel al biruinţei împlinite în 1475, pe care o consemnează triumfal letopiseţul început sau reluat o dată cu invocarea ei. Dar pentru a nu rămâne nici un dubiu posibil, această

Alexandru cel Bun, socotit bunicul lui Ştefan cel Mare, vezi D. Nastase, *Imperial Claims...*, p. 195-196.

[20] Cf. P.P. Panaitescu, în *Cronicile*, p. 2: „din toţi domnii, numai el e alesul lui Dumnezeu. Expresia «cu voia lui Dumnezeu» se referă în cronică la întemeierea Moldovei, apoi nici un domn <în afară de Ştefan> nu se mai bucură de această favoare acordată de cronicar. ...Îndată ce începe domnia lui Ştefan, aflăm că înfrângerea lui Petru Aron a fost «din mila lui Dumnezeu», luarea Chiliei «cu voia lui Dumnezeu», la Baia «s-a împlinit gândul lui Dumnezeu prin Ştefan voievod», pe turci îi bate «cu ajutorul lui Hristos», iar pe poloni cu al sfântului Dimitrie. Singur Ştefan, excluzând pe toţi ceilalţi domni, împlineşte voia divină, este ales de Dumnezeu spre a stăpâni".

[21] Mihai Costăchescu, *Arderea Târgului Floci şi a Ialomiţei în 1470. Un fapt necunoscut din luptele lui Ştefan cel Mare cu Muntenii*, Iaşi, 1935, p. 118-134; D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972, Fondation Européenne Dragan 9, p. 10; cf. Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în AIIAI, XVI, 1979, p. 145-149; idem, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, în AIIX, XXIX, 1992, p. 75-83. Pentru războiul început astfel şi pentru fazele sale următoare, Şerban Papacostea, *Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare*, în *RdI*, XXXV/5-6, 1982, p. 614 sq.

[22] Şt. S. Gorovei, *1473 – un an-cheie...*, p. 147.

[23] Leon Şimanschi, *Începutul elaborării cronicii lui Ştefan cel Mare*, în *Profesorului Constantin Cihodaru la a 75-a aniversare*, volum îngrijit de Ion Agrigoroaiei, Iaşi, 1983, p. 39-46.

[24] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, redactat sub conducerea lui M. Berza, Bucureşti, 1958, p. 388. Cf. D. Nastase, *op. cit.*, p. 10-11.

legătură o stabileşte Ştefan însuşi, întărind în 25 aprilie 1475, la foarte scurt timp după victorie, proprietăţile tocmai ale mănăstirii Homor, păstrătoarea nepreţuitului *Tetraevanghel*[25].

În sfârşit, în 1473-1474, este copiat, tot din porunca lui Ştefan, panegiricul împăratului Constantin cel Mare, alcătuit de patriarhul Eftimie al Târnovei[26]. Lăsând la o parte valoarea simbolică a gestului în sine, panegiricul conţinea întreaga documentaţie cu ajutorul căreia se puteau teoretiza pretenţiile la succesiunea Bizanţului şi la restaurarea „împărăţiei creştine", inclusiv importantul episod al „înălţării crucii", asupra căruia vom reveni. Să spunem totuşi de pe acum că acest episod, „cu tot luxul de amănunte cu care e povestit" în altă redacţie slavo-română a aceleiaşi scrieri – cea introdusă doar cu puţin mai târziu în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* –, „era, în epocă, un simbol de cruciadă, cultivat întâi de Ştefan cel Mare"[27].

Biruinţelor de la început, culminând cu cea de la Vaslui, din 1475, le-a urmat însă înfrângerea lui Ştefan de către Mahomed II, pe Pârâul Alb, în 1476. Totuşi, sultanul nu şi-a putut valorifica victoria, trebuind să se retragă, iar, cu o scurtă întrerupere în 1479-1480, efortul de luptă antiotoman al domnului Moldovei s-a prelungit câţiva ani buni încă. În 1484, turcii au cucerit însă Chilia şi Cetatea Albă, ocupând întreg litoralul moldovenesc. Ca urmare a acestei grele pierderi, Ştefan a fost nevoit să înceteze ostilităţile şi, în 1486, să încheie pace cu Poarta, reluând plata tributului[28].

---

[25] DRH, A, II, nr. 201, Cf. *infra*, p. 84-85 şi n. 161-164. L. Şimanschi, *Ştefan cel Mare – domn al Moldovei şi Ţării Româneşti*, în „Cronica" (Iaşi), nr. 7, 1-15 aprilie 1995, p. 7, vede în titlurile imperiale de mai sus posibilitatea unei intenţii a lui Ştefan cel Mare de a deveni rege.

[26] I. Iufu, *Mănăstirea Moldoviţa, centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV-XVII)*, în MMS, 39/7-8, 1963, p. 435; G. Mihăilă, *Cultură şi literatură română veche în context european – Studii şi texte*, Bucureşti, 1979, p. 260-263. Cf. *Repertoriul* citat, p. 390, nr. 146. Panegiricul e cuprins într-un zbornic comandat de domn pentru mănăstirea Putna şi scris de ieromonahul Iacov. Întregul manuscris are 301 f. şi, conform colofonului de pe f. 298v, a fost terminat la 20 mai 1474 (vezi *loc. cit.*). Ceea ce înseamnă că fusese început în 1473! Cf. şi observaţiile lui A. Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI-XVIII*, Bucureşti, 1983, p. 46, n. 17. Ediţie critică a panegiricului, de G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 274-332.

[27] Dan Zamfirescu, Studiu introductiv, I, la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. Florica Moisil – Dan Zamfirescu – G. Mihăilă, Bucureşti, tiraje 1970, 1971, p. 36. Cf. *infra*, p.volumului şi n. 55. Pentru alte înfăptuiri din aceeaşi vreme ale lui Ştefan cel Mare, puse în legătură tot cu campania sa militară din 1473 şi cu înţelesurile ei mai adânci, Şt.S. Gorovei, *op. cit.*, p. 147-148.

[28] Nicoară Beldiceanu, *La Moldavie ottomane à la fin du XV^e^ siècle,* în REI, Paris, 2/1969, p. 244-245 (datare menţinută de autor şi ulterior) ; Ştefan S. Gorovei, *Moldova în „casa păcii". Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relaţii româno-otomane*, în AIIAI, XVII, 1980, p.642-645, 666-667 ; idem, *Pacea moldo-otomană din 1486. Observaţii pe marginea unor texte*, în

Pierderea celor două porturi moldoveneşti a fost înregistrată, printre altele, şi de o notiţă anonimă contemporană, pe un Octoih slavon. Dar, deşi această însemnare a fost publicată de Ioan Bogdan încă din 1891[29], nimeni nu pare a fi observat că pentru autorul ei Ştefan cel Mare e împărat. El îl numeşte, într-adevăr, царъ Сьтеванъ, titlu pe care însă Bogdan l-a schimbat pentru Ştefan în „domn" („domnul Ştefan"), traducându-l numai în cazul sultanului prin „împărat". Iată partea din notiţă care interesează aici, în traducerea lui I. Bogdan, în care n-am făcut decât cuvenita restabilire a titlului dat lui Ştefan cel Mare: „În anii împăratului Baiazid (цара Баѧзита) luară turcii cetatea Chilia şi cealaltă [cetate], Belgradul, ...: iar împăratul Ştefan (царъ Сьтеванъ) nu merse la război, ci-i aşteptă la Oblucița; iar turcii fură vicleni şi nu veniră la luptă, ci se aşezară sub Chilia..."[30].

După Bogdan, Octoihul, pe care-l descoperise în Biblioteca Academiei Teologice din Kiev, „trebuie să fi fost scris pe teritoriul moldovenesc"[31]. Limba însemnării – medio-bulgară influenţată de bulgara vorbită, conţinând însă şi „două malorosisme" – îl face să presupună că autorul ei va fi fost „un bulgar ce trăia în părţile Basarabiei de sud sau în Bulgaria de nord"[32]. Dar „particularităţi ale limbii vii bulgare" se observă şi în medio-bulgara textelor şi documentelor româneşti[33], cele moldoveneşti suferind şi influenţe ale «limbii ruseşti apusene»"[33a]. Pe de altă parte, cunoştinţele precise ale autorului şi amănuntele despre evenimentele pe care le consemnează, înseşi atenţia şi interesul cu care le urmăreşte mi se par a indica, oricum, pe cineva trăitor în Moldova, sub autoritatea celui pe care-l numeşte în chipul cel mai firesc „împăratul Ştefan". Pentru comparaţie, doar puţin mai târziu, tot într-o însemnare pe un manuscris, făcută însă sigur de un supus al său, Neagoe Basarab (despre care mărturiile

---

RdI, 35/7, 1982, p. 807-821 ; Tahsin Gemil, *Quelques observations concernant la conclusion de la paix entre la Moldavie et l'Empire Ottoman (1486) et la délimitation de leur frontière*, în RRH, XXII/3, 1983, p. 225-238 ; cf. idem, *Românii şi otomanii în secolele XIV-XVI*, Bucureşti, 1991, p. 33.

[29] Ioan Bogdan, *Manuscripte slavo-române în Kiev*, în „Cv.L.", XXV/6, 1891, p. 503-511. Retipărit în idem, *Scrieri alese* (culegere de studii îngrijită de G. Mihăilă), Bucureşti, 1968, p. 517-523, însemnarea la p. 520.

[30] *Loc. cit.*

[31] *Ibidem*, p. 522.

[32] *Ibidem*, p. 520-521.

[33] Piotr A. Lavrov, citat de G. Mihăilă în studiul introductiv la recenta sa ediţie facsimilată, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie...*, Bucureşti, 1996, p. LII; cf. P.P. Panaitescu, în V. Costăchel, P.P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viaţa feudală în Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bucureşti, 1957, p. 505.

[33a] *Loc. cit.* Cf. idem, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Bucureşti, 1965, p. 15.

imperiale abundă[34]) va fi numit şi el, tot aşa de natural, „împăratul Neagoe"[35].

Pierderea litoralului moldovenesc a fost teribilă şi prin implicaţiile ei ideologice. Stăpânirea mării era un atribut de seamă al puterii imperiale, Mediterana fiind „marea imperială" prin definiţie încă de pe timpul când era un „lac roman", dar mai ales în continuare, în epoca de glorie a Bizanţului, când Constantinopolul era şi o capitală a mărilor, peste care se socotea că împărăţeşte bazileul, la fel ca şi peste uscatul cu care se mărgineau[36]. „Parathalassia", zona maritimă, revenea deci „de drept" suveranităţii acestuia, stăpânirea ei dobândind astfel un caracter imperial, iar, în fapt, legitimând şi necesitatea împăraţilor bizantini de a respinge deopotrivă năvălitori de pe pământ şi de pe apă[37].

Bineînţeles, la acest sistem de valori doctrinare participau şi mările adiacente, ca de pildă, Adriatica sau Egeea. Marea Neagră era însă şi ea, de fapt, un „golf", o prelungire a Mediteranei şi ea a fost vreme îndelungată un adevărat „lac bizantin", sub dominaţie sau control tot bizantine[38] rămânând mari părţi din litoralul ei până la cucerirea turcească. Constantinopolul însuşi era, de altfel, situat nu pe Mediterană, ci pe Bosfor, păzind porţile Mării Negre, ale cărei ape îl legau nemijlocit de porturile ei, inclusiv de cele moldoveneşti. Toate acestea lămuresc mândria cu care domnii noştri subliniază stăpânirea hotarului mării, atunci când ajung să-l dobândească, menţionat ca atare în intitulaţiile lor de un Roman I[39] sau de un Mircea cel Bătrân[40], care precizează că dominaţia sa se

---

[34] P.Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale...*, p. 397-409; D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române...*, p. 12-14; idem, *La survie de „l'Empire des Chrétiens"...*, p. 462, 464, 467-468.

[35] Notiţa consemnează faptul că manuscrisul (proprietate a mănăstirii Bistriţa, din Oltenia) fusese un an la „împăratul Neagoe" (Бы(с) при цр͠и Џагои година едии лѣто), care-l restituise. Vezi textul slavon la G. Mihăilă, Studiu introductiv, II, la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab...*, ed. Fl. Moisil – D. Zamfirescu – G. Mihăilă, p. 71.

[36] Vezi Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer*, Paris, 1966, *passim*, în special p. 113 sq., 389-392. Pentru marile axe maritime legând Asia şi Africa de Europa, controlate de Constantinopol, *loc. cit.*, p. 389. „Pour la prospérité et la sécurité de l'Empire, la mer devait être le centre même de l'Etat byzantin, et non pas une frontière, une limite de son vaste domaine", *loc. cit.*, p. 391-392.

[37] *Op. cit.*, p. 190, citând, după Anna Comnena, cazul lui Alexis I Comnen, care îşi instalează statul major κάτα θάλαττον într-un punct unde putea să se opună tocmai turcilor, venind pe mare, dar şi pecenegilor ameninţând de pe uscat (situaţie nu fără corespondenţe cu aceea căreia va avea să-i facă faţă, aproape patru veacuri mai târziu, Ştefan cel Mare).

[38] Pe lângă porţiunile rămase bizantine din coasta balcanică, socotim ca atare şi litoralul imperiului de Trapezunt şi Mangopul (pentru care, cf. *infra*, p. volumului şi n. 88, n. 92). Pentru stăpânirea bizantină a litoralului Mării Negre, vezi capitolele respective ale cărţii lui Gheorghe I. Brătianu, *Marea Neagră de la origini până la cucerirea otomană, I-II*, trad. de Michaela Spinei, ediţie Victor Spinei, Bucureşti, 1988; cf. şi H. Ahrweiler, *op. cit.*, p. 389-390.

[39] DRH, A, I, vol. întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu, L. Şimanschi, Bucureşti, 1975, nr. 4 (1393).

întinde „şi până la Marea cea Mare"[41]. Mai anume, aşa se explică de ce într-o inscripţie grecească „dont le style politique même est celui des empereurs"[42], „Parathalassia" figurează în titulatura lui Alexandru cel Bun, primul dintre „împăraţii moldoveni": Ἰω Ἀλεξάνδρου βοεβώδα αὐτοκράτωρ πάσης Μολδοβλαχίας καὶ Παραθαλαο[ο]ίας. Inscripţia însoţea, pe un epitrahil azi pierdut, executat la comanda sa, portretul domnului „autocrat al Moldovlahiei şi Parthalassiei", înfăţişat „sous un chapeau pareil à celui du Paléologue contemporain" [*i.e.* împăratul Ioan VIII][43]. Figurată pe aceeaşi broderie, soţia sa, doamna Marina, era şi ea intitulată αὐτοκρατώρησα πάσης Μολδοβλαχίας καὶ Παραθαλασ[σ]ίας[44], iar într-o versiune slavă a ultimului termen, Alexandru domneşte „şi pe ţărmul mării" (...и поморїѹ)[45]. În acelaşi timp, întâistătătorul Bisericii sale, Macarie, îşi spune, în greceşte, pe un epitaf din 1428, mitropolit, tot „al Moldovlahiei şi Parathalassiei"[46].

Or, după ce turcii distruseseră Imperiul bizantin şi cuceriseră, în lanţ, imperiul de Trapezunt (1461), Mangopul (1475) şi coloniile genoveze Amastri (1459), Caffa (1475) şi dependinţele ei, ceea ce mai subzista din litoralul Mării Negre creştine se rezumase şi „concentrase" în Parathalassia moldovenească, mărginită şi străjuită de Chilia şi de Cetatea Albă.

Conform concepţiei vremii, succesele militare ale turcilor otomani şi dispariţia statelor creştine cucerite de ei constituiau o pedeapsă divină, „pentru păcatele" popoarelor şi, mai ales, suveranilor lor[47]. Bineînţeles, această credinţă

---

[40] DRH, B, I, vol. întocmit de P.P. Panaitescu şi Damaschin Mioc, Bucureşti, 1966, actele nr. 28 (p. 63), 32 (p. 70), 34 (p. 73), 35 (p. 75), ş.a.

[41] ...и до Велїкаго Морѣ. Vezi actele citate în nota precedentă.

[42] N. Iorga, *Histoire des Etats balcaniques jusqu'à 1924*, Paris, 1925, p. 47.

[43] *Loc. cit.*

[44] N. Iorga, *Patrahirul lui Alexandru cel Bun. Cel dintâiu chip de domn român*, în AARMSI, s. II, 35 (1913), p. 344, republicată în vol. idem, *Studii asupra evului mediu românesc*, ed. Şerban Papacostea, Bucureşti, 1984, p. 159-160. Asupra epitrahilului, Maria Ana Musicescu, *Date noi cu privire la epitrahilul lui Alexandru cel Bun*, în SCIA, V/1, 1958, p. 75-114, il. şi pl. Inscripţiile au greşeli. Despre Parathalassia moldovenească, Ştefan S. Gorovei, *La începuturile relaţiilor moldo-bizantine: contextul întemeierii mitropoliei Moldovei*, în *Românii în istoria universală*, III, 1, coordonatori: I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian, Iaşi, 1988, p. 872 sq.

[45] Episcop Melchisedec (ed.), *Viaţa sf. Ioan cel Nou de la Suceava*, în RIAF, an. II, vol. III, 1884, p. 173; cf. Şt. S. Gorovei, *loc. cit.*, p. 873.

[46] *Ibidem*, p. 872 şi n. 140, cu bibliografie.

[47] Caracteristică în această privinţă e „Marea jalbă", adresată de „publicistul" rus Ivan Peresvetov tânărului ţar moscovit Ivan IV. Prăbuşirea imperiului bizantin e înfăţişată acolo drept consecinţa păcatelor de neiertat ale aristocraţiei sale, făcându-se, în schimb, elogiul lui Mahomed II, ca instrument al sancţiunii dumnezeieşti. Ivan Peresvetov, *Jalba cea mare*, în *Călători străini despre ţările române*, I, vol. îngrijit de Maria Holban, Bucureşti, 1968, p. 457 sq.

era împărtăşită şi de moldoveni[48], în speţă de Ştefan cel Mare[49]. Dar, de la începutul îndelungatului ei conflict cu turcii şi până în 1484, Moldova nu pierduse nici o aşchie din teritoriul ei de ţară creştină. Ba, dimpotrivă, chiar Ştefan cel Mare izbutise să-i adauge tocmai Chilia, celălalt capăt fortificat al Parathalassiei sale[50]. Nu poate fi îndoială că, raportată la expansiunea otomană ce pusese capăt stăpânirilor ortodoxe din Balcani şi Asia Mică, cuprinzând şi litoralul pontic, cu excepţia celui moldovenesc, această situaţie arăta lui Ştefan cel Mare că se află în favoarea divinităţii. Acum însă, cucerirea rapidă de către turci a celor două porturi şi a întregii Parathalassii a „împăraţilor moldoveni", cu alte cuvinte înstăpânirea directă a „agarenilor" pe o porţiune atât de însemnată (sub toate aspectele) a Ţării Moldovei, nu putea decât să indice în chip tragic adânc credinciosului Ştefan că Dumnezeu şi-a întors faţa de la el.

În 1487, următorul an după reluarea plăţii haraciului, Ştefan cel Mare ridică însă, la Pătrăuţi, biserica Sfintei Cruci, care, aşa cum am arătat în alte lucrări[51], trebuiau să afirme hotărât că pacea nu fusese acceptată decât în fapt, ca o provizorie „încetare a focului" de către ctitor, care se socoate într-un fel de război permanent cu turcii. Ceea ce înseamnă că, prin însuşi actul ctitoricesc, acesta şi-a pus, cu deplină încredere, nădejdea în iertarea divină, cu atât mai mult cu cât ţelul confruntării astfel înţelese este izbânda definitivă a Crucii şi eliberarea „Împărăţiei Creştine". O spune chiar hramul bisericii, dar, mai în amănunt, şi pictura ei murală interioară.

În pronaosul lăcaşului, o compoziţie vestită grupează în friză o întreagă oaste de sfinţi militari călări, sub arme şi cu mantiile fâlfâind, în frunte cu împăratul Constantin cel Mare şi călăuzită de arhanghelul Mihail spre o ţintă indicată din cer de o cruce[52]. După cum a dovedit-o de mult André Grabar[53], evocând victoria câştigată în numele crucii de împăratul Constantin cel Mare, această amplă

---

[48] Vezi D. Nastase, *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits «miscellanées»*, în „Cyrillomethodianum", 5, 1981, p. 32. Părerile de mai sus sunt chiar atribuite de Peresvetov lui Petru Rareş.

[49] Vezi, bunăoară, scrisoarea sa către Ivan III al Moscovei, la sfârşitul căreia, înşirând ţările balcanice cucerite de turci, domnul Moldovei afirmă că „pe toate pentru păcatele noastre Dumnezeu le-a supus păgânilor". Apud A. Pippidi, *op. cit.*, p. 96 şi n. 454.

[50] După cum se ştie, Ştefan cel Mare a cucerit Chilia în 1465: e izbitoare importanţa deosebită pe care o acordă acestui eveniment cronica sa de curte, *Cronicile*, p. 7, 16. Vezi şi aici, ADDENDUM.

[51] D. Nastase, *Ideea imperială...*, p. 7, 9-10; idem, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 10.

[52] A. Grabar, *Les croisades de l'Europe orientale dans l'art*, în *Mélanges Charles Diehl*, II, Paris, 1931, p. 19-27. Reeditat în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris 1968, pasajul, p. 169-170. Cf. Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti*, (I,), în SCIA, X/1 (1963), p. 75, n. 1.

[53] *Loc. cit.*

compoziţie nu făcea decât s-o invoce pe cea a moldovenilor asupra turcilor, simbolul extinzându-se la întregul lăcaş, închinat hramului, neobişnuit pentru o biserică ortodoxă, al „Cinstitei Cruci”[54].

Evident, între capitolul „Înălţării Crucii” din Panegiricul împăratului Constantin copiat la porunca ctitorului în 1473-1474 şi expediţia sfinţilor militari ilustrând acelaşi hram, există o relaţie directă[55]. Ea e pusă şi mai mult în lumină de alte scene pictate la Pătrăuţi. Pentru a preciza ţelul suprem al acestui război şi raportul dintre Ştefan şi împăratul din fruntea oastei de sfinţi, Constantin cel Mare mai figurează de două ori în frescele din biserică, în naos: în tabloul votiv, recomandând lui Iisus Hristos pe Ştefan[56], şi, alături de mama sa Elena, purtând între ei Cinstita Cruce (a hramului!), zugrăviţi în pandant cu chipul ctitorului şi încoronaţi la fel cu el.

Ne aflăm deci în faţa unui adevărat ansamblu alegoric de imagini, căruia, prin extindere, i se potriveşte următoarea frază a lui André Grabar, referitoare la compoziţia sfinţilor militari ecveştri: „Comme naguère l’empereur Constantin marcha contre les païens et les écrasa, de même Etienne de la Moldavie, nouveau Constantin, vaincra l’ennemi infidèle, au nom de la Croix”[57].

Dar „nou Constantin” fusese denumit Mihail VIII Paleologul, după eliberarea

---

[54] Astfel numit în pisania bisericii (vezi *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 61). În însemnarea copistului pe un Tetraevanghel din 1493, comandat de Doamna Maria a lui Ştefan cel Mare, se precizează însă că biserica din Pătrăuţi are hramul „Înălţării Cinstitei Cruci a lui Dumnezeu” (*op. cit.*, p. 403). Să ne mai amintim şi că, în 1473, Ştefan alesese sărbătoarea arhanghelului Mihail, 8 noiembrie, pentru a începe războiul (*supra*, p. volumului).

[55] După a mea ştiinţă, primul care a sesizat-o a fost Dan Zamfirescu, *loc. cit.* (cf. *supra*, p. volumului şi n. 27). Pentru războiul antiotoman al lui Ştefan cel Mare (văzut însă drept „lupta pentru independenţă”, „cruciada defensivă” [?]) relatat de cronicile moldoveneşti şi „paralelismele” dintre acestea şi *Panegiric*, precum şi pentru tema iconografică zisă „Cavalcada sfinţilor militari” (dar nu şi pentru interpretarea surselor), cf. şi A. Pippidi, *op. cit.*, p. 67-69, 146-147. Pentru ideea imperială bizantină asociată Adevăratei Cruci şi pentru valoarea imperială a acesteia din urmă, A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d’un culte*, Paris, 1961, p. 77-79, 84-88 şi nr. 233 (τὸ τίμιον ξύλον βασιλικὸν [„Cinstitul lemn împărătesc”]), 381 (ὁ βασιλικὸς σταυρὸς [„Crucea împărătească”]); cf., anterior, A. Grabar, *L’empereur dans l’art byzantin...*, p. 32 sq., 239-243.

[56] Cf. A. Grabar. *Les croisades...* (reeditarea), p. 170.

[57] *Ibidem*, p. 171. În tot ansamblul e implicată şi o „trimitere” la intrarea triumfală din 1475 în Suceava a lui Ştefan, „actualizând” în cronica sa, după cum ne amintim, pe aceea, din *Panegiric*, a lui Constantin în Roma (cf. *supra*). În relatarea triumfului său, Ştefan e calificat „purtător de biruinţă”, epitet, aşa cum s-a mai spus, al Sfântului Gheorghe (cf. A. Pippidi, *loc. cit.*, p. 67; cf. şi *infra* n. 64, 111). El există şi în pasajul analog din *Panegiric*, unde se referă însă la cruce şi la împăratul Constantin (G. Mihăilă, *Cultură şi literatură română veche...*, p. 290, V, 6. Cf. şi „traducerea românească veche” a textului, p. 340-341).

Constantinopolului, care întregise, în 1261, restaurarea „imperiului creştin”, prin alungarea cuceritorilor „latini” ai capitalei sale[58]. După 1453, această eliberare va fi însă socotită drept o prefigurare a celei, scontate, de sub ocupaţia turcească[59]. Sistemul de simboluri al frescelor de la Pătrăuţi ne obligă deci să depăşim limitele la care s-a oprit interpretarea lui Grabar, ţelul primului împărat creştin şi al celestei trupe pe care o comandă, ţel indicat de însuşi arhanghelul Mihail, neputând fi altul decât eliberarea oraşului întemeiat de Constantin cel Mare şi instalarea pe tronul „împărăţiei creştine” renăscute a „noului Constantin” moldovean.

Confirmarea că spre acest scop convergeau toate imaginile examinate ne-o oferă încă una din aceste fresce. E vorba de o mare şi elocventă compoziţie a Învierii lui Iisus, plasată alături de imaginea sfinţilor împăraţi, în unghi drept cu ei, şi făcând faţă tabloului votiv. Această Înviere, figurată simbolic, conform iconografiei bizantine, prin scena Coborârii la iad a lui Iisus („Ἡ εἰς Ἅδου Κάθοδος”), se află într-un loc neobişnuit, iar marile ei dimensiuni, tot neobişnuite, au frapat pe I.D. Ştefănescu, ce subliniază, cu drept cuvânt, „le développement exceptionnel” al acestui subiect, înfăţişat la Pătrăuţi „sur la largeur de deux registres et de quatre compartiments”[60]. Pe de altă parte, A. Grabar observă că reprezentarea ortodoxă tradiţională a Învierii (ἡ Ἀνάστασις), prin pogorârea lui Hristos la iad pentru a elibera pe cei izbăviţi de păcatul originar, conţine elemente de iconografie imperială, cum ar fi acela, foarte potrivit cazului nostru, „de l’empereur libérant un peuple soumis au joug d’un tyran”[61]. Or, pentru greci, în timpul stăpânirii otomane, sărbătoarea Învierii semnifica, foarte lămurit, şi „Învierea neamului” („ἡ Ἀνάστασις τοῦ Γένους”)[62], iar o urare grecească obişnuită până azi în ajunul Paştelui este

---

[58] Vezi Titos Papamastorakis, Ἑνα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαίλ Η΄ Παλαιαλόγου: οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας”, tom 15, 1989-1990, Atena, 1991, p. 237-238 (cu indicaţii de surse şi bibliografice).

[59] Cf. D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin...*, p. 1-2, 13-14.

[60] I.D. Ştefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX*^e^ *siècle*, Paris, 1928, Texte, p. 143.

[61] A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin...*, p. 248.

[62] În Grecia, această semnificaţie este adesea amintită şi acum, de Paşte, în articole şi alocuţiuni ocazionale, fiind eventual pusă în legătură şi cu situaţii actuale. Dau un singur exemplu: în 1989, sărbătorind Sfintele Paşti într-o unitate militară de la graniţa cu *Turcia*, preşedintele de atunci al Republicii Elene, Christos Sartzetakis, adresându-se soldaţilor, a spus, printre altele: „În anii sclaviei [turceşti, D.N.], grecii vedeau în Înviere şi Învierea neamului. De aceea, Paştele este şi sărbătoare naţională... Pe vremuri, Paştele simboliza învierea [neamului], astăzi, fireşte, simbolizează învierea Ciprului” (după cum se cunoaşte, ocupat în parte de turci). Transmis de televiziunea elenă la 30 aprilie 1989.

„Καλὴ ’Ανάσταση καὶ στὴν Πόλη νά δώσει ὁ Θεός!” („Înviere bună şi la Constantinopol să dea Dumnezeu!”)[63]. Putem deci conchide, fără teamă de a greşi, că, finalizând mesajul celorlalte scene discutate, marea compoziţie de la Pătrăuţi a Învierii o vesteşte de fapt pe aceea a împărăţiei creştine, împlinită prin eliberarea oraşului lui Constantin, de către „noul Constantin” zugrăvit în faţa ei[64]. Iar pentru ca înţelesul adevărat al acestor reprezentări să fie şi mai neîndoios, la Pătrăuţi, inscripţiile picturii murale nu sunt în slavonă, ca de obicei, ci, în mod excepţional, în greacă[65], limba Imperiului bizantin şi, bineînţeles, a capitalei sale.

Chipurile sfinţilor împăraţi Constantin şi Elena, cu crucea între ei, vor fi de aici înainte nelipsite din ctitoriile religioase ale lui Ştefan cel Mare (cu excepţia Voroneţului)[66]. Dar pentru a întări sensul alegoric de mai sus al Învierii, în celelalte biserici ale lui Ştefan construite pe aceeaşi vreme cu Pătrăuţii

---

[63] S-ar putea chiar ca acest fel de utilizare simbolică a Învierii să aibă o răspândire mai largă decât ne putem închipui. Cel puţin, asta pare a indica faptul că „pentru a se înfăţişa triumful lui Henric al III-lea în lupta cu Liga, după asasinarea fraţilor de Guise, se foloseşte în pictură de-a dreptul simbolul sacru al Învierii”. A. Pippidi, *Mihai Viteazul în arta epocii sale*, Cluj-Napoca, 1987, p. 63 şi n. 180 (cu trimitere la Jean Ehrmann, *Le tableau de la Résurrection du Musée de Beauvais et la satire politique au XV^e^ siècle*, în „Bulletin de la Société de l'Histoire de l'art français”, 1996, p. 49-50).

[64] Rezultă că ar trebui reexaminate toate scenele *Anastasis* din vechea artă românească – şi nu numai – pasibile de a avea şi alte semnificaţii decât cea obişnuită. Pentru marile dimensiuni ale celei de la Pătrăuţi, cf. în pictura murală a bisericii Sf. Gheorghe din Hârlău (zidite de Ştefan cel Mare; ctitor al picturii, Petru Rareş), scena Sfântului Gheorghe omorând balaurul (pronaos): după cum a remarcat Sorin Ulea, această imagine este de dimensiuni excesiv de mari faţă de celelalte scene ale vieţii sfântului, ieşind „vraiment du commun” (Sorin Ulea, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue*, în RRH, XXIII/4, 1984, p. 289). Or pictura murală de la Hârlău a fost realizată la porunca lui Petru Rareş (idem, *Portretul funerar al lui Ion – un fiu necunoscut al lui Petru Rareş – şi datarea ansamblului de pictură de la Probota*, în SCIA, VI/1, 1959, p. 67-90; idem, în *Istoria artelor plastice în România*, redactată de un colectiv, sub îngrijirea acad. prof. G. Oprescu, I, Bucureşti, 1968, p. 362, 367), într-un context „purement militaire” (idem, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment...*, p. 288), (se înţelege) antiotoman (*ibidem, passim*), iar în ea e evocat simbolic şi Ştefan cel Mare (*ibidem*, p. 288-291; cf. *infra*, n. 111).

[65] G. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, în BCMI, XVI, 1925, p. 22, 255, văzând însă în aceasta o indicaţie că pictura ar fi din veacul al XVII-lea. În realitate, ea a fost executată curând după terminarea construcţiei. Vezi Sorin Ulea, *Gavril ieromonahul, autorul frescelor de la Bălineşti. Introducere la studiul picturii moldoveneşti din epoca lui Ştefan cel Mare*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 420-424; cf. idem, în *Istoria artelor plastice...*, I, p. 353-354. Primul care a atribuit (în 1931) pictura murală de la Pătrăuţi domniei lui Ştefan cel Mare, a fost A. Grabar, *Les croisades...*, vezi reeditarea în *L'art de la fin de l'Antiquité...*, I, p. 169-172.

[66] Sorin Ulea, în *Istoria artelor...*, vol. cit., p. 351.

(Milişăuţi, 1487, Voroneţ şi Sf. Ilie lângă Suceava, ambele 1488), în loc să mai pogoare la iad într-o *Anastasis*, Hristos apare pe acelaşi loc – adică faţă-n faţă cu chipul ctitorului – în ipostaza imperială de rege al regilor (în slavă царь царем), în scena numită Rugăciunea (Deisis) imperială, primind intercesiunea Maicii Sale, nebiruita protectoare a creştinilor în luptă cu musulmanii, reprezentată ca împărăteasă (în slavă, acest tip de Deisis se cheamă chiar предста царица)[67]. Aşa cum a arătat Sorin Ulea, această scenă e amplasată *numai în Moldova* în pandant cu tabloul votiv[68]. Este evident că valoarea ei imperială se răsfrânge asupra acestuia şi că scopul cel mai adânc al rugăciunii adresate astfel lui Iisus Împărat de maica Sa Împărăteasă nu putea fi altul decât cel simbolizat de marea *Anastasis* căreia îi luase locul pentru a sublinia şi mai cu putere rangul şi misiunea, aşijderea imperiale, pe care le atribuia ctitorului zugrăvit în faţa sa.

Tot în 1487, Ştefan cel Mare face încă un gest foarte semnificativ: el se îngrijeşte să reactualizeze obiectul însuşi care materializa rugăciunea sa din 1473 pentru izbândă împărătească. Într-adevăr, după cum spune inscripţia donatorului, „în anul 6995 [1487], noiembrie 20”, domnul „a ferecat” Tetraevanghelul de la Homor, iconografia ferecăturii reprezentând, ca de obicei, în faţă Învierea lui Iisus – *Anastasis!* – iar în spate, Adormirea Maicii Domnului[69]. De polivalenţa primei scene am luat deja act, chiar în aceleaşi împrejurări. Cât despre cea de-a doua, trebuie spus că sărbătoarea Adormirii Fecioarei, la 15 august, evoca şi victoria Constantinopolului asupra „agarenilor” (adică arabilor), în 718, survenită în aceeaşi zi, şi aniversată apoi la 15 august, ca sărbătoare a *Eliberării Constantinopolului*, datorate Maicii Domnului[70]. Această valoare a fost însă făcută efectivă de către Mihail VIII Paleologul, în 1261. În acel an, generalul bizantin Alexis Stratigopoulos redobândise Constantinopolul la 25 iulie, dar bazileul uzurpator aşteptă ziua Adormirii Maicii Domnului pentru a intra ca eliberator în cetatea împărătească şi a deveni astfel Noul Constantin[71]. Îmbrăcăminţile de metal preţios ale Tetraevanghelului din 1473 sunt grele de toată această încărcătură simbolică, şi prin ele „împăratul Ştefan”, cum e intitulat

---

[67] *Ibidem*, p. 354-355; idem, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment...*, p. 294-295. În general, pentru tema Deisis în vechea pictură românească, Cornelia Pillat, *Quelques notes sur le thème de la Déisis et son emplacement dans la peinture murale roumaine du Moyen Age*, în RESEE, XIX/3, 1981, p. 517-529, 3 fig.

[68] *Istoria artelor...*, I, *loc. cit.*, p. 355; *La peinture extérieure moldave: où, quand..., loc. cit.*

[69] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 340-344 şi fig. 240, a, b.

[70] După cum a arătat, într-o foarte fină analiză privind hramul bisericii din Stăneşti – Vâlcea (construită în primele decenii ale secolului XVI; zugrăvită în 1536), Carmen Laura Dumitrescu, *Pictura murală din Ţara Românească în veacul al XVI-lea*, Bucureşti, 1978, p. 54-55.

[71] Vezi T. Papamastorakis, *loc. cit.*, p. 237 (cu extrase din izvoare). Cf. *supra*, p. volumului.

în manuscris, îşi reînnoieşte aşadar ruga pentru împlinirea ţelurilor dezvăluite de biserica din Pătrăuţi şi de frescele sale: restaurarea „împărăţiei creştine", prin alungarea turcilor şi înălţarea Cinstitei Cruci în cetatea ei de scaun, dezrobită.

Au trecut peste două decenii de când am luat pentru prima oară în discuţie mărturiile oferite de această biserică[72]. Acum, împreună cu celelalte documente iconografice menţionate, ele vin să explice titlul imperial al lui Ştefan cel Mare, consemnat în notiţa de pe Octoihul de la Kiev, tocmai după, şi în legătură cu, pierderea celor două porturi, titlu care, la rândul său, confirmă şi întregeşte înţelesul acelor mărturii din domeniul artei[73].

În sfârşit, dar deloc în ultimul rând, şi izvoarele otomane acordă lui Ştefan cel Mare titlul de împărat (*tekür* = *tekfür*)[74]. O spune Dimitrie Cantemir[75], iar

[72] D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române, Geneza şi evoluţia ei...*, p. 7, 9-10.

[73] Nu poate fi trecut cu vederea un fapt tulburător, rămas nelămurit. Exact dintre 1484 – din 29 mai – şi a doua parte a anului 1486, nu se cunoaşte nici un act intern moldovenesc (vezi DRH, A, II, nr. 262-264). Oprindu-se mai recent la această anomalie, Sergiu Iosipescu face observaţia preţioasă că data când reîncep să apară acte domneşti coincide cu aceea la care s-a terminat reconstruirea de către Ştefan cel Mare a curţilor domneşti din Hârlău (Sergiu Iosipescu, *Contribuţii la istoria Moldovei*, în AIIX, XXIX, 1992, p. 64. După pisania lor, păstrată, „aceste case...s-au început a se zidi în anul 6994 [=1486], luna...20, şi s-au sfârşit în acelaşi an, septembrie 15", *Repertoriul monumentelor...lui Ştefan cel Mare*, p. 234, transcriere şi traducere de I.R. Mircea). Coincidenţa nu se opreşte însă aici. Într-adevăr, ziua în care a fost emisă prima carte domnească din 1486 precis datată e 14 septembrie (DRH, vol. citat, nr. 264; cf. S. Iosipescu, *loc.cit.*), sărbătoarea Înălţării Cinstitei Cruci! iar lucrările la „casele" domneşti din Hârlău s-au încheiat a doua zi. După cum se ştie, în construcţii activitatea se întrerupea în sezonul rece, pentru a fi reluată în primăvara următoare. Dar în cazul nostru, primăvara următoare e aceea a anului 1487, când Ştefan ridică biserica din Pătrăuţi, cu hramul, cum s-a văzut, tocmai al Înălţării Cinstitei Cruci (*supra*, p. vol. şi n. 54) şi cu înţelesuri mai adânci, asupra cărora ne-am oprit. Între această nouă potrivire şi cele din anul precedent există deci o continuitate neîndoielnică, ce se prelungeşte însă pe tot restul domniei lui Ştefan cel Mare! În adevăr, o dată cu biserica din Pătrăuţi, acesta înalţă încă una, la Milişăuţi, închinată sfântului militar Procopie, inaugurând astfel o campanie de construcţii religioase de o amploare fără precedent, care nu va lua sfârşit decât în 1504, la moartea ctitorului (pentru bisericile lui Ştefan cel Mare, lucrarea clasică rămâne aceea, citată, a lui G. Balş). Pe de altă parte, curţile din Hârlău se vor bucura, în continuare, de o atenţie ieşită din comun, atât din partea lui Ştefan cel Mare, cât şi a urmaşilor săi pe tronul Moldovei, până târziu, în secolul XVII (când vor fi iar reconstruite, de Radu Mihnea, care-şi va afla şi sfârşitul în ele, în 1624). Potrivirile semnalate necesită deci, în orice caz, o cercetare specială, care poate ajunge la rezultate surprinzătoare şi, în primul rând, la explicarea bruştei înfloriri care a dus „stilul moldovenesc" şi, în general, vechea artă moldovenească, pe culmile dezvoltării lor în ultimii 18 ani ai domniei marelui Ştefan. Cf., în această privinţă, observaţiile mele din 1972: D. Nastase, *op. cit.*, p. 6-12, unde se motivează prin concepţia imperială a luptei sale antiotomane şi, cu unele exemple concrete, prin apelul la ajutor divin pentru continuarea ei după 1486, ctitoriile religioase „pe care Ştefan cel Mare le durează într-o companie constructivă sistematică şi neîntreruptă, între 1487 şi 1504" şi datorită cărora „arta moldovenească îşi atinge apogeul" (p. 6; cf. p. 11-12).

[74] Al. Papadopol-Calimach, *Sofia Paleolog, nepoata Împăratului Constantin XII Paleolog, şi Domniţa Olena, fiica Domnului Moldovei Ştefan cel Mare, 1472-1509*, în AARMSI, s. II, XVII,

contemporanul lui Ştefan, cronicarul Mehmet Neşri, îl distinge chiar astfel de „regii (*melik*) din împrejurimi", pe care „i-a slăbit" Mahomed II, citându-l imediat după aceştia, dar în vădit contrast avantajos cu ei, victorios asupra turcilor (la Vaslui!) şi purtând acelaşi titlu (*tekür*) cu cel dat de otomani bazileului bizantin[76]. În acest context, titlul imperial al lui Ştefan cel Mare[77] aminteşte uimitor pe cel conferit tot lui de propria sa cronică, exact în aceeaşi împrejurare![78].

La mărturiile examinate până acum, se adaugă cea a unui ilustru însemn heraldic, vulturul bicefal, care se impunea definitiv pe aceeaşi vreme în Europa, drept simbol prin excelenţă imperial.

Până destul de recent se credea că vulturul bicefal se înfăţişează pentru prima dată în Moldova pe acoperământul de mormânt al soţiei lui Ştefan, Maria de Mangop (†19 decembrie 1477; îngropată la Putna). Marcând acolo obârşia împărătească, Paleologă – sau afirmată ca atare –, a doamnei răposate, el a fost considerat un caz aparte, „importat" şi fără legătură cu heraldica moldovenească[79]. Săpături arheologice efectuate la curtea domnească din Vaslui au dat însă la iveală plăci ceramice decorate cu vulturi bicefali, atât din timpul lui Ştefan cel Mare[80] şi mai noi, cât şi mai vechi, urcând, după anumite indicii,

---

1894-1895, p. 30 (menţiune semnalată, cu multă amabilitate, de Maria Magdalena Székely).

[75] *Istoria Imperiului otoman*, trad. de Ios. Hodosiu, Bucureşti, 1876, p. 158.

[76] Mehmed Neşri, în Mihail Guboglu şi Mustafa Mehmed, *Cronici turceşti privind ţările române*. Extrase, I, Bucureşti 1966, p. 127. Pentru împăratul bizantin = „împăratul (*tekür*) Stambulului", vezi, în acelaşi volum: Mehmed Neşri, p. 113; Kodja Husein, p. 444.

[77] Un act otoman din 1581 îl numeşte Qodjea Istefan. „Termenul «qodjea» are înţelesul de «bătrân», dar şi pe acela de «mare, enorm»". N. Beldiceanu-Nădejde, *Ştiri otomane privind Moldova ponto-danubiană (1486-1520)*, în AIIX, XXIX, 1992, p. 100.

[78] Vezi *supra*, p. vol. În cronica lui Neşri (ca şi în alte cronici otomane), înfrângerea din 1475 a lui Soliman Hadâmbul e urmată de victoria din anul următor, a lui Mahomed II asupra lui Ştefan, relatată amănunţit şi pe care calităţile şi rangul atribuite acestuia din urmă o fac deci cu atât mai strălucită. Cf. şi versurile de laudă pentru Ştefan cel Mare ale lui Aşîk-paşa-zade, în acelaşi volum, p. 104-105. Până şi în secolul XVII, deşi, de regulă, îi intitulează pe domnii români *bei*, Evlia Celebi va numi biserica Sfântul Nicolae-Domnesc din Iaşi „mănăstirea craiului Ştefan" („Istefan kiral manastiri") (*Călători străini despre Ţările Române*, VI, Bucureşti, 1976, Evlia Celebi. Îngrijit de Mustafa Ali Mehmet, p. 483 şi n. 586.

[79] Pentru această broderie vezi: N. Iorga, *Les arts mineurs en Roumanie*, II, Bucureşti, 1936, p. 20 şi pl. 73, 74 (vălul şi detaliul vulturului bicefal); Gabriel Millet, *Broderies religieuses de style byzantin*. Avec la collaboration d'Hélène des Ylouses, Paris, 1939-1947, II, p. 78-81, pl. CLXII, CLXIII; *Repertoriul* citat, p. 288-290, fig. 202-203; Maria Ana Musicescu, *Portretul brodat în arta medievală românească*, în SCIA, IX/1, 1962, p. 73; M.A. Musicescu, Ana Dobjanschi, *Broderia veche românească*, Bucureşti, 1985, p. 16-17 (desen, vulturul bicefal, p. 16), 36, (catalog 16), pl. 15, 16. O explicaţie diferită de cea îndeobşte admisă pentru vulturul cu două capete al Mariei de Mangop propune Sergiu Iosipescu: vezi *infra*, n. 92.

[80] Rica Popescu, *Cahle şi plăci decorative la curtea domnească din Vaslui*, în „Revista

până la Alexandru cel Bun[81]. Aceste plăci trebuie deci puse în legătură cu „împăraţii moldoveni" ai cronicii, începând cu primul[82], şi ele nu pot fi socotite drept excepţii, vulturul cu două capete dovedindu-se mai de curând a fi cât se poate de familiar şi de caracteristic heraldicii româneşti[83]. Rămânând în limitele fixate, trebuie să mai notăm că „vulturaşi bicefali" împodobesc sistematic legăturile de piele, altfel specifice, ale multor manuscrise de pe vremea lui Ştefan cel Mare, aflătoare la mănăstirea Putna[84], loc-simbol pentru puterea suverană a ctitorului ei, şi de care va mai veni vorba aici, tocmai în legătură cu vulturul bicefal[85].

Pentru că am amintit de Maria de Mangop, este locul să spunem câte ceva şi despre căsătoriile „imperiale" ale lui Ştefan cel Mare.

Prima este din 1463, cu Evdochia de Kiev, prinţesă despre care toate variantele slavone ale cronicii moldoveneşti contemporane nu uită să precizeze că era „sora lui Semen împăratul[86]. Evdochia moare în 1467, dar Ştefan nu se

---

muzeelor şi monumentelor. Monumente istorice şi de artă", XLVII/2, 1978, p. 68-69 şi fig. 7; Alexandru Andronic şi Rica Popescu, *Vaslui – reşedinţă voievodală în secolele XV-XVI*, în AIIAI, XVII, 1980, p. 587 şi fig. 6/1.

[81] Al. Andronic, *Şantierul arheologic Vaslui. Raport definitiv privind principalele rezultate ale săpăturilor din anii 1958/1959 şi 1976/1977*, pe care regretatul nostru coleg intenţiona să-l publice în AMM, şi din care mi-a comunicat această informaţie, autorizându-mă, cu generozitate, să o utilizez înainte de a o da la tipar.

„Vulturul bicefal" ce împodobeşte plăci de sobă dintr-o „casă de orăşean" (poate olar) din Suceava, dărâmată, după cum înclină să creadă autorii, în 1447 (M.D. Matei şi Em. Emandi, *O casă de orăşean din secolul al XV-lea de la Suceava*, în SCIV, XXVIII/4, 1977, p. 570-571, 573-574 şi fig. 7) n-are nimic de vultur: arată mai curând a...gâscă bicefală. Cf. şi, foarte recent, Paraschiva-Victoria Batariuc, *Elemente heraldice pe cahle descoperite în Moldova (secolele XV-XVI)*, în AG, II(VII)/1-2, 1995, p. 327. Autoarea respinge posibilitatea ca această zburătoare fantastică să fie vultur bicefal şi arată că, oricum, ea nu are legătură cu reşedinţa domnească.

[82] Vezi *supra*, p. vol.

[83] D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoires des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, în *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del I Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma"*, Roma 21-23 aprilie 1981, Neapole, 1983, p. 357-374 + 25 il.; idem, *Imperial Claims...*, p. 191-194, 203-206; idem, *Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1599)*, în „Bulletin de la Société Hellénique d'Héraldique et de Généalogie", 8, 1992, p. 166-176, 5 fig. + 1 pl.; cf. idem, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei româneşti*, în AIIX, XXX, 1993, p. 489. În Moldova, săpături arheologice recente sau în curs dovedesc destul de frecventa prezenţă a vulturului bicefal în decoraţia interioarelor domneşti. Mulţumesc şi aici pentru această informaţie doamnei Rodica Popovici, de la Institutul de Arheologie din Iaşi al Academiei Române.

[84] Pr. Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din mănăstirea Putna*, I, în BOR, LXXX/1-2, 1962, p. 129, 134, 141; II, în BOR, LXXX/7-8, 1962, p. 693, 694; Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p. 409, 410, 423, 426, 468, 469.

[85] Cf. *infra*, p. vol.

[86] Сестра Семена царѣ. *Cronicile*, p. 7, r. 18. Acelaşi titlu (царь) şi în celelalte variante slave (inclusiv cea polonă) ale cronicii. În traducerea românească a Letopiseţului de la Putna: „sora

îngrijeşte să-şi găsească o nouă soţie decât cinci ani mai târziu.

Printre măsurile pe care le ia în vederea ofensivei din 1473, se numără şi alianţa sa cu dinaştii din Mangop-Theodoro, în Crimeea, cu a căror soră, Maria, se şi căsătoreşte în 1472, la... 14 septembrie, de ziua Înălţării Sfintei Cruci, dată care, mai ales în împrejurările de atunci, nu mai are nevoie de comentarii[87]. Isaac, fratele noii doamne, poartă titlul de „domn de Theodoro şi al întregii Khazarii"[88], iar Mariei înseşi i se atribuie o multiplă obârşie împărătească[89].

Maria de Mangop va muri şi ea în scurtă vreme, la 19 decembrie 1477, dar, aşternând pe mormântul ei din necropola-i de la Putna un acoperământ funerar[90] de o excepţională somptuozitate (fig. 1), pe care imaginea brodată în mărime naturală a defunctei sale soţii va fi însoţită, ostentativ, îndrăznesc să spun, de toate atributele imperiale posibile – de la costum, încălţări roşii şi coroana basiliselor şi despoinelor, până la vulturii bicefali şi monograma ultimei dinastii bizantine[91] –, Ştefan va învedera, nu numai că îşi însuşise drepturile indicate de

---

împăratului Simion" (*ibidem*, p. 70, r. 29). În *Letopiseţul Ţării Moldovei*, zis al lui Grigore Ureche, importanţa acestei înrudiri e subliniată astfel: Ştefan „luatu-ş-au doamnă de mare rudă, pre Evdochia de la Chiev, sora lui Simeon împăratul" (Grigore Ureche, *Letopiseţul...*, ed. II, p. 92). Cneaz de Kiev, Simeon Olelkovici (circa 1420-±1470) aparţinea unei ramuri a dinastiei lituaniene a lui Gedimin, iar mama sa era fiica marelui cneaz al Moscovei Vasile I. Vezi: Damian P. Bogdan, *Pomelnicul de la Bistriţa şi rudeniile de la Kiev şi de la Moskova ale lui Ştefan cel Mare*, în AARMSI, s. III, t. XXII, 1939-1940, p. 633-657 şi tabel genealogic, p. 658; Włodziemierz Dworzaczek, *Genealogia*, Varşovia, 1959, tab. 15, 16, 161; Ştefan S. Gorovei, *Alianţe dinastice ale domnilor Moldovei (secolele XIV-XVI)*, în *Românii în istoria universală*, II/1, coordonatori: I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian, Iaşi, 1987, p. 695. Pentru revendicările imperiale ale cnejilor de Kiev, cu mult înainte de 1453, vezi D. Nastase, *Remarques sur l'idée impériale en Russie avant 1453*, în RER, XVII-XVIII, 1993, p. 95-107. Titlul dat lui Simeon de letopiseţele moldoveneşti corespunde nu puterii lui reale, ci ascendenţei lui şi măririi trecute a Kievului şi e semnificativ pentru interesul acordat acestora în Moldova vremii. Rolul fruntaş jucat de „familia ortodoxă a Olelkovicilor" în revendicarea de către feudalii lituanieni, tocmai în 1463, a Podoliei anexate de Polonia (vezi A. Pippidi, *Tradiţia politică bizantină...*, p. 147-148) ar putea lămuri partea practică a problemei şi n-ar veni defel în contradicţie – ba dimpotrivă – cu acest interes.

[87] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan Voievod. Note de mentalitate medievală*, în volumul de faţă.

[88] P.Ş. Năsturel, *Din legăturile dintre Moldova şi Crimeea...*, p. 262. Referindu-se la „Maria din Mangop", cronica zisă „moldo-polonă" adaugă îndată: „era acolo o împărăţie creştină" (*Cronicile...*, p. 179, r. 23: „czarstwo tam bilo... kresczianczy", *ibidem*, p. 170, r. 7). De la sfârşitul secolului XIV, deciziile metropolei „făceau din consulul Caffei adevăratul şef al genovezilor «din toată Marea cea Mare şi din întreg Imperiul Gazariei»", Gh.I. Brătianu, *op. cit.*, II, p. 264, cf. p. 266. Pentru Khazaria, vezi *infra*, n. 92.

[89] Cf. Şt. S. Gorovei, *loc. cit.*

[90] Cf. *supra*, p. vol. şi n. 79.

[91] „Marie, Comnène et Paléologue, qui est représentée en impératrice sur le rideau destiné à recouvrir sa tombe". N. Iorga, *Byzance après Byzance* cit., p. 20. O a doua monogramă, pe acelaşi acoperământ, se arată a fi aceea a Asanilor.

Fig. 1: Mănăstirea Putna. Acoperământul de mormânt al Mariei de Mangop

aceste însemne, ci că înţelegea să le păstreze şi după dispariţia celei care i le adusese ca zestre[92]. Cât despre vulturul bicefal al Mariei de Mangop, el trebuia să arate că se contopeşte cu cel al soţului ei şi, de fapt, i se integrează, transmiţându-i toate elementele de legitimitate imperială pe care le implica.

Şi astfel, la aceste ficţiuni succesorale tipic feudale, căsătoria ulterioară a lui Ştefan cu Maria „Voichiţa", fiica lui Radu cel Frumos, nu putea decât să adauge noi drepturi de moştenire, decurgând din cele ale dinastiei munteneşti, la rândul ei posesoare de titluri şi înrudiri imperiale[93].

Dintre aceste trei căsătorii ale lui Ştefan cel Mare, mai ales aceea cu Maria de Mangop a atras, încă mai de mult, atenţia unor cercetători. Oreste Tafrali a avansat chiar ipoteza că acest mariaj „bizantin" ar fi inspirat voievodului moldovean ideea să ridice pretenţii la tronul Constantinopolului[94]. Acceptată de A.A. Vasiliev[95], această ipoteză a fost cât se poate de rău primită de istoricii români[96].

---

[92] După Sergiu Iosipescu, *op.cit.*, p. 56, vulturul bicefal al Mariei de Mangop s-ar explica prin „titlul despotal" pe care domnii de Theodoro l-ar fi purtat la începutul veacului XV. Cele două explicaţii nu sunt neapărat contradictorii şi ar putea fi, eventual, complementare. Interesul viu arătat nu numai de Ştefan cel Mare, ci, exact în aceeaşi vreme, şi de Ivan III al Moscovei, dinastiei stăpânitoare a Mangopului, dar, teoretic, şi a „Khazariei" (în fapt Crimeei), peste care aceasta socotea că domneşte – să ne amintim că o cronică numea această stăpânire *czarstwo*, iar actele genoveze se referă la „imperiul Gazariei" (*supra*, n. 88) – sunt departe de a fi lămurite (pentru rolul, pe cât de important, pe atât de puţin cunoscut, jucat de „succesiunea khazară" în constituirea doctrinei imperiale ruseşti, vezi D. Nastase, *op. cit.*, p. 102 sq. şi, în special, idem, *„La succession khazare" dans l'idéologie souveraine des princes de Kiev*, în *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus to Christianity, Thessaloniki 26-28 November 1988, Salonic, 1992, p. 359-364).

[93] Aşa trebuie, desigur, înţeles pasajul din cronica zisă moldo-germană (încheiată în 1499), în care se face precizarea că fiica lui Radu cel Frumos „era de sânge şi de viţă înaltă şi acum încă este doamna lui Ştefan voievod" (*Cronicile*, p. 133). Cf. o formulă asemănătoare, dar cu conotaţie explicit imperială, pentru Evdochia de Kiev, Gr. Ureche, *loc. cit.* (*supra*, p. vol. şi n. 86). Pentru titlul imperial al domnilor Ţării Româneşti, vezi lucrările citate mai sus, n. 4. Cele mai vechi mărturii privind acest titlu urcă până în a doua jumătate a veacului XIV (P.Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale...*, p. 402, 407; D. Nastase, *Imperial Claims...*, p. 186-194). Pentru înrudirile domnilor munteni cu alte case suverane, Ştefan Andreescu, *Alianţe dinastice ale domnilor Ţării Româneşti (secolele XIV-XVI)*, în *Românii în istoria universală*, II/1, p. 675-684. Pe urmele lui Andrei Pippidi (*Tradiţia politică bizantină în ţările române...*, p. 149-150), autorul presupune că Maria Despina, soţia lui Radu cel Frumos şi mama Mariei „Voichiţa", „putea... să fie o grecoaică şi să aibă o ascendenţă imperială bizantină" (p. 679). Cf. observaţiile lui Ştefan S. Gorovei, în AIIAI, XXIII/2, 1968, p. 1017.

[94] O. Trafali, *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna*, Paris, 1925, Texte, p. VI, 54.

[95] *The Goths in the Crimea*, Cambridge/Massachussets, 1936, p. 239.

[96] Vezi Alexandru Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 162 şi n. 3 (şi cu menţionarea criticelor mai vechi aduse lui

Cu mai multă prudenţă, Petre Ş. Năsturel observă totuşi că Ştefan cel Mare era numit „uneori şi ţar, adică împărat, într-o vreme când, după apusul năprasnic al celei de-a doua Rome, Constantinopolul, nu-i urmase încă cea de-a treia, aceea a marilor cneji de la Moscova" şi pune aceste mărturii în legătură cu faptul că atunci „doamna Moldovei era tocmai Maria de Mangop"[97].

Din mărturiile moldoveneşti cu caracter imperial examinate până acum, unele privesc însă vremuri anterioare căsătoriei lui Ştefan cu prinţesa din Crimeea, ba chiar propriei lui domnii. Conform concepţiei ce se degajă din aceste documente, titlul imperial al lui Ştefan nu e preluat de la nici una din soţiile sale, ci e moştenit de la înaintaşii săi pe tron, „împăraţii moldoveni" şi e menţinut nu prin însurători, ci prin „voia lui Dumnezeu", manifestată prin semne[98]. Ceea ce nu înseamnă însă că aceste alianţe matrimoniale „imperiale" nu-şi au rostul şi importanţa lor: ele vin, într-adevăr, cu valoarea lor genealogică, să consolideze şi să crească prestigiul dinastiei moldoveneşti şi să facă cunoscut şi recunoscut pe plan internaţional ortodox rangul şi rolul imperial al lui Ştefan cel Mare[99], iar în cazul Mariei „Voichiţa", să-i îndreptăţească, în primul rând, încercările de dominare a Ţării Româneşti[100].

Pe de altă parte, dacă titlul corespunzând acestui rang ar fi fost transpus mecanic din texte bizantino-slave sau s-ar datora iniţiativei unor cronicari ori scribi, clerici cărturari doritori să-şi slăvească astfel, formal, stăpânul, eventual în viziunea unui imaginar doar ecleziastic, ar fi trebuit să-l găsim în – sau măcar şi în – variantele mănăstireşti ale celui mai vechi letopiseţ moldovenesc în slavonă. Or, în aceste texte, Ştefan e intitulat întotdeauna domn sau voievod şi niciodată царь[101]. Acest titlu apare *numai* în cronica oficială, redactată la comanda şi sub controlul domnului – sau al cuiva pus de el – şi indicându-i poziţia faţă de evenimentele relatate, precum şi într-o dedicaţie personală a unei

Tafrali). Excepţie: C.I. Andreescu, *Despre o naţionalitate ortodoxă*, în BOR, LII/9-10, 1934, p. 596, care susţine aceeaşi ipoteză „ca şi profesorul său O. Trafali" (A. Pippidi, *op. cit.*, p. 146, n. 18).

[97] P.Ş. Năsturel, *Din legăturile dintre Moldova şi Crimeea...*, p. 165 şi n. 28. Cam aceeaşi idee dezvoltată de E. Stănescu, *Byzance et les pays roumains aux IX^{e}-XV^{e} siècles*, în *Actes du XIV^{e} Congrès international des études byzantines*, Bucarest, 1971, vol. I, Bucureşti, 1974, p. 429-430; cf. *supra*, n. 5. Cf. şi, foarte recent, L. Şimanschi, *loc. cit.*

[98] Vezi *supra*.

[99] În varianta Putna II a cronicii lui Ştefan, se arată, mai întâi, că Evdochia era ortodoxă şi apoi că era soră de „ţar": „...şi-a luat doamnă pe Evdochia binecredincioasă, de la Chiev, sora lui Semen împăratul". *Cronicile*, textul slavon, p. 56, r. 25-26.

[100] Vezi Ştefan Andreescu, *Restitutio Daciae...*, Bucureşti, 1980, p. 31-33 (cu bibliografie în note); mai recent, Ion Toderaşcu, *Unitatea medievală românească*, I, Bucureşti, 1988, p. 167-169; cf. D. Nastase, *Ideea imperială...*, p. 10-11; cf. şi *infra*, p. vol. şi n. 150.

[101] *Cronicile*, p. 41-73.

danii ale sale de importanța capitală a Tetraevanghelului de la Homor: e cea mai bună dovadă că titlul său imperial exprimă punctul de vedere și concepția suverană a lui Ștefan cel Mare însuși.

Rezultă destul de limpede din cele expuse că, deși el nu apare în intitulațiile sale oficiale, rangul imperial al lui Ștefan cel Mare a fost o realitate istorică, ale cărei justificări erau însă de ordin ideologic și nu aveau nimic de-a face cu ideea, modernă, de imperiu teritorial. Din punct de vedere teritorial, Ștefan era domn și voievod al Țării Moldovei[102], care nu era nicidecum un imperiu, ci un corespondent *sui generis* a ceea ce era numit *Hausmacht*, domeniul propriu pe care-l stăpâneau direct, cu alte titluri, mai modeste, împărații Occidentului.

Cum s-a arătat, rangul său imperial, Ștefan îl moștenea de la înaintașii săi, „împărații moldoveni" – nu „ai Moldovei"! Această succesiune cuprindea însă pe aceea a „împăraților creștini"[103] și a tuturor celorlalți suverani ai popoarelor ortodoxe supuse de turci[104].

Ea era legitimată ca atare și prin protecția pe care, după Marino Sanuto (cel Tânăr), Ștefan a exercitat-o asupra Muntelui Athos[105], știre confirmată de prezența numelui său într-un pomelnic al Protatonului, capitala athonită, în fruntea seriei „binefăcătorilor români", împreună cu cel al lui Neagoe Basarab[106], după cum se știe, patron și „ctitor mare a toată Sfetagora"[107]. În

---

[102] Cf. D. Nastase, *La survie de „l'Empire des Chrétiens"...*, p. 463.

[103] *Ibidem, passim.*

[104] Idem, *Ideea imperială...*, p. 18-21; cf. idem, *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „miscellanées"*, în „Cyrillomethodianum", V, 1981, p. 27 sq. Referindu-se la „miruirea" domnilor moldoveni, A. Pippidi, *op. cit.*, p. 35, consideră că primul uns dintre ei „a fost probabil Ștefan cel Mare", „semnificația inovației din 1457" apărându-i „limpede: legitimarea domnească pe urmele ritualului imperial". În continuare, după ce califică acest act, prin care Ștefan își începea domnia, drept „extraordinar", A. Pippidi face o remarcă prețioasă (dar căreia îi trebuiesc aduse corectivele impuse de concluziile noastre de mai sus): anume că – pe lângă superioritatea pe care i-o asigura față de alți pretendenți –, „la numai trei ani după căderea Constantinopolului hotărârea luată de Ștefan... ridica acest râvnit tron la înălțimea celui al împăraților ortodocși".

[105] Vezi Șt. Andreescu, *Ștefan cel Mare protector al Muntelui Athos*, în AIIAI, XIX 1982, p. 654. Informația fusese menționată, în fugă, și de N. Iorga, *Istoria lui Ștefan cel Mare...* (*supra*, n. 1), vezi reeditarea din 1996, p. 275, n. 332.

[106] Cf. P.Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 302. Cf. și p. 294, 295 ; cf., de asemenea, Virgil Cândea, *Mărturii românești peste hotare*, I, *Albania-Grecia*, București, 1991, p. 449, nr. 659.

[107] Pentru această calitate a lui Neagoe Basarab, vezi Gavril Protul, *Viața și traiul Sf. Nifon, patriarhul Constantinopolului*, ed. Tit Simedrea, București, 1937, p. 25. După P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 183, Ștefan cel Mare „aura tenu à se réserver le monopole de certains principaux couvents de la Sainte-Montagne (Zographou, Saint-Paul, Grégoriou)". Pentru ajutoarele și daniile sale la Athos, *ibidem*, p. 183-193 (Zografu), 241-242, 249-250 (Sf. Pavel), 269-273 (Grigoriu) 278-279

adevăr, comunitatea monastică a Sfântului Munte, multinaţională şi panortodoxă, reunea în sânul ei reprezentanţi *ai tuturor acestor popoare*. Ea constituia totodată un simbol viu al „împărăţiei creştine" supravieţuind cuceririi otomane, iar ocrotirea ei era un privilegiu rezervat puterii imperiale[108].

În această perspectivă trebuie plasate – aşa erau, în tot cazul văzute în trecut – şi portretele votive de la Athos ale lui Ştefan cel Mare, aşezat astfel printre bazilei şi ţari, în calitate de ctitor şi înnoitor al unor mănăstiri împărăteşti ale Sfântului Munte. Dintre ele, se cunoaşte bine cel de la arsanaua foarte însemnatei mănăstiri imperiale a Vatopedului, sculptat în relief, pe placă de marmoră, în 1495/6[109]. Spre sfârşitul veacului XVII, Ioan Ierotei Comnen menţiona un altul, la Zografu, pictat, după el, în 7010 (1501/2), la exteriorul katholikon-ului[110]. Tot la Zografu, dar în interior, există până azi un portret mural al lui Ştefan, mai rar amintit. E o imagine târzie, convenţională, din şirul ctitorilor, deschis de „Ioan Paleologul", urmat de „Ioan Asen ţar bulgar", apoi de Ştefan, ambii calificaţi drept „înnoitori ai acestui lăcaş". În continuare, sunt înfăţişaţi şi alţi domni moldoveni[111].

(Sf. Pantelimon?). Dar contribuţia lui Ştefan cel Mare cu daruri şi construcţii se extinde şi la alte aşezăminte athonite – dintre cele mai de seamă: la Vatoped (arsanaua cu pisanie, vezi mai jos şi n. 109) şi chiar la Protaton, unde achiziţionează pentru călugării de la Grigoriu o chilie, de fapt o mică mănăstire, pe care fiul şi succesorul său, Bogdan III, o va înnoi şi dezvolta, zidindu-i şi o nouă biserică (*ibidem*, p. 271; cf. Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mânăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p. 279-280). Să mai menţionăm şi că în 1493, probabil din porunca lui Ştefan, se scrie la Athos un Tetraevanghel pentru ctitoria sa, biserica Sf. Apostoli, din Huşi (*Repertoriul monumentelor...lui Ştefan cel Mare*, p. 442, nr. 191).

[108] Vezi D. Nastase, *Les débuts de la communauté oecuménique du Mont Athos*, în „Σύμμεικτα" 6, 1985, p. 251-314; idem, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*, în „Cyrillomethodianum", VII, 1983, p. 71-87; mai recent, idem, *„Necunoscute"...*, p. 491-495.

[109] Teodora Voinescu, *Portretele lui Ştefan cel Mare în arta epocii sale*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 477 şi fig. 7 (p. 476); A. Xyngopoulos, *Un édifice du voévode Etienne le Grand au Mont Athos*, în BSt, 11/1, 1970, p. 106-108 + 2 il.; cf. P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 99-100.

[110] Ioan-Ierotei Comnen, Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθωνος. Ἐπιμέλεια Ἱερομονάχου Ἰουστίνου, Karyes, 1984, p. 85. Cf. P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 187.

[111] T. Bodogae, *op.cit.*, p. 222; cf. V. Cândea, *op. cit.*, p. 541, nr. 2041. O reproducere parţială (numai domnii români ctitori), la V. Cândea – C. Simionescu, *Mont Athos. Présences roumaines*, Bucureşti, 1979, p. nenumerotată [17]. O fotografie a „portretului" lui Ştefan cel Mare, cuprinzând şi inscripţiile menţionate, reprodusă după revista bulgărească *Rodoljubie*, 1985, nr. 3, în *Antologia poeziei vechi moldoveneşti. Modele şi reconstituiri*. Prefaţă, selecţie, traduceri şi note de Nicolae Dabija, Chişinău, 1987, p. 8 (Prefaţa).

Tot la Zografu a fost, pe vremuri, semnalată o broderie cu „chipul lui Ştefan cel mare în mărime naturală", broderie „azi în arhiva [?] mănăstirii". T. Bodogae, *op. cit.*, p. 218, n. 2. Vezi

Ştefan însuşi socotea Zografu drept mănăstirea sa[112] şi, negreşit pentru a sublinia în ce calitate o stăpânea, numeşte actul prin care îi face o însemnată danie în 1465, chrisobul (χрисовоулъ > hrisov), denumire imperială, excepţională nu numai pentru cancelaria sa, ci în general, în diplomatica moldovenească din secolele XIV-XVI[113].

Acest gen de legitimare a rangului imperial al lui Ştefan cel Mare prin „binecuvântarea Sfântului Munte", devenea deosebit de actual şi de important în momentele de slăbiciune ale puterii otomane. Un asemenea moment a fost determinat de moartea lui Mahomed II, în 1481, care l-a făcut pe Ştefan să reia lupta ofensivă împotriva turcilor. „Dispariţia cuceritorului Bizanţului" provocase, printre altele, şi o „criză a dominaţiei otomane în Europa, unde popoarele balcanice, trezite la speranţă..., începeau să se agite pentru

---

Heinrich Gelzer, *Vom Heiligen Berge und aus Makedonien...*, Leipzig, 1904, p. 117; Cf. V. Cândea, *Mărturii...*, I, p. 546, nr. 2094.

În acelaşi context trebuie amintită şi baniera oferită de Ştefan cel Mare mănăstirii Zografu în 1500 (pentru care, *Repertoriul... Ştefan cel Mare*, p. 302-303 şi fig. 211, după N. Iorga, *Les arts mineurs...*, II, fig. 85). În adevăr ca poartă imaginea somptuos brodată a Sfântului Gheorghe (care e şi patronul mănăstirii), înarmat pentru luptă şi zdrobind vrăjmaşii ţării, simbolizaţi de un balaur cu trei capete, dar, „sous les traits de saint Georges, c'est moralement Etienne le Grand qui se prépare à affronter de nouvelles épreuves". P.Ş. Năsturel, *La bannière d'Etienne le Grand* în AIIX, XXVII, 1990, p. 12-16 (citatul, p. 13) ; cf. n. 9, unde, pentru această metodă de interpretare, autorul referă la lucrările lui Sorin Ulea. Neuitând ce datorează, în cazul de faţă, lui A. Grabar, şi fără să împieteze asupra însuşi fondului interpretărilor şi rezultatelor lor, aceeaşi metodă se găseşte şi la punctul de plecare al analizelor iconografice din prezenta lucrare. La metoda de cercetare a lui Ulea, m-am referit, în alte părţi, în repetate rânduri. Pentru o privire generală, recentă, vezi D. Nastase, *„Necunoscute"...*, p. 490. Cf. aici, n. 64, 170, 171.

Există la Zografu şi o icoană a Sfântului Gheorghe, care ar fi tot o danie a lui Ştefan cel Mare. Ea necesită însă o discuţie care ar încărca şi complica în mod inutil textul de faţă. La fel şi cunoscuta icoană a Maicii Domnului „Pantanassa", donată la Grigoriu de „Maria Assanina Paleologina".

[112] P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains...*, p. 184-187; cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 215-217. În 1502, Ştefan dăruieşte un Tetraevanghel „la Sfântul Munte în biserica sa (въ своеи же цр<ъ>кви) în mănăstirea Zograf", posesivul fiind aici întărit de же (= δὲ, τε, *vero*). *Repertoriul... Ştefan cel Mare*, nr. 161 (însemnarea, p. 416). În 1475, la comanda sa, se copia un manuscris „pentru mănăstirea sa Zograf" (Манастырю своемѹ зографскомѹ), *op.cit.*, nr. 147, p. 392.

[113] Actul în DRH, A, II, nr. 135; Cf. P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 183-184, relevând această particularitate. Ca nou ctitor al mănăstirii, „grâce au statut précisé par lui, le voévode roumain se hissait à la hauteur des anciens binefaiteurs de Zographou, les tsars bulgares et serbes et les basileis de Byzance", *ibidem*, p. 185. Un alt act de danie al lui Ştefan, din 1500, pentru mănăstirea Grigoriu, e cunoscut numai printr-un regest grec modern, în care e denumit χρυσόβουλλον. DRH, vol. citat, nr. 249. Denumirea de χрисовоулъ (<χρυσόβουλλον), devenită apoi, româneşte, hrisov, e obişnuită în diplomatica muntenească, dar, aşa cum am spus, nu şi în cea moldovenească a vremii.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

recâştigarea libertăţii pierdute”[114]. Ce idee putea focaliza un asemenea ţel, la aceste popoare posedând o puternică tradiţie imperială, dacă nu ideea imperială ortodoxă? Şi ce putea fi mai convingător în ochii lor că purtătorul ei este domnul moldovean, *singurul suveran ortodox care se lupta cu turcii*, decât consfinţirea pe care i-o acorda Sfântul Munte, microcosm al „Împărăţiei Creştine”, concentrând în comunitatea sa ecumenică pe cei mai autorizaţi reprezentanţi ai ortodoxiei acestor popoare, al căror ansamblu era asimilat cu „creştinătatea”? Întrebare mai mult retorică, dacă mai ţinem seamă şi de faptul că Ştefan însuşi considera că războiul pe care-l conducea împotriva turcilor nu era numai al moldovenilor, ci că era purtat în numele acestui ansamblu, duşmanii săi – chiar ortodocşi – devenind duşmanii „creştinătăţii”. O spune tot cronica sa, referindu-se la înfrângerea din 1476, de la Valea Albă, şi calificându-i pe munteni (aliaţi atunci cu sultanul) de păgâni, „ca unii ce au fost părtaşi cu păgânii şi au fost de partea lor împotriva *creştinătăţii*”[115].

Calitatea sa de „împărat pravoslavnic” trebuia să-i asigure lui Ştefan cel Mare şi o autoritate sporită faţă de populaţiile ortodoxe din vecinătatea ţării sale, populaţii aflate sub stăpânirea regilor catolici ai Poloniei şi Ungariei. În ceea ce priveşte Polonia, acest gen de autoritate aducea un sprijin şi o justificare considerabile unei revendicări teritoriale moldoveneşti, cât se poate de concrete şi de precise: aceea a stăpânirii Pocuţiei, regiune „de mică nobilime <ruteană> ortodoxă”[116], în preferinţele căreia factorul confesional juca un rol esenţial, pe care colorarea lui în sens imperial nu putea decât să-l încline şi mai mult în favoarea lui Ştefan. P.P. Panaitescu compară, pe bună dreptate, atitudinea lui Ştefan faţă de Pocuţia cu aceea a lui Ivan III al Moscovei, „care căuta şi el să pună mâna pe provinciile locuite de credincioşi ai Bisericii Răsăritului din Polonia şi Litvania”[117]. Paralela poate însă merge şi mai departe. Într-adevăr, Ivan III (1462-1505) a arborat cu insistenţă titlul de ţar[118], pe care i l-au cunoscut

---

[114] Ş. Papacostea, *op. cit.*, p. 625-626.

[115] *Cronicile*, p. 18, r. 27-33 (textul slavon, p. 9, r. 31-37). Subliniat de mine.

[116] P.P. Panaitescu, *Ştefan cel Mare. O încercare de caracterizare* (ed. de Maria Magdalena Székely), în AIIX, XXIX, 1992, p. 8.

[117] *Loc. cit.* Referindu-se la prezenţa moldovenească, militară şi comercială, până mult dincolo de Nistru, sub domnia lui Ştefan cel Mare, şi la politica matrimonială a acestuia în aceeaşi zonă, Nicolae Iorga încheie astfel: „Cine nu vede vastul plan dinastic, politic, comercial, care cuprindea departe peste Nistru tot Răsăritul?” N. Iorga, *Românii de peste Nistru*, 1906, retipărire, Slatina-Olt, 1990, p. 17. Pentru antecedentele, mai restrâns delimitate, ale unui asemenea „plan”, legate de revendicarea succesiunii „regilor” şi „ţarilor” cnezatului de Halici de către domnii Moldovei şi pentru raportul ei cu problema Pocuţiei şi cu însuşi titlul generic de „Moldavstii ţarie” al acestora, vezi D. Nastase, *Imperial Claims...*, p. 200-201.

[118] Mai recent, I.I. Ilieva, *Vladitel'skij titul Moskovskih velikih knjazej (s serediny XV–do*

deci şi aceste populaţii, dar pe care marii cneji ai Moscovei nu-l vor adopta formal decât în 1547, sub Ivan IV (apoi „cel Groaznic").

Aceste deducţii sunt coroborate de o cronică rusă apuseană, tocmai din zona ortodoxă stăpânită de Polonia. E vorba de „Cronica de la mănăstirea Hustânskaia", din Volânia, reunind într-un manuscris din secolul XVII letopiseţe mult mai vechi[119]. P.P. Panaitescu a atribuit ştirile ce le conţine despre Ştefan cel Mare simpatiei aceloraşi populaţii ortodoxe pentru domnul moldovean care revendica Pocuţia. „Ştefan apărea între ruşii din Polonia ca un eliberator, probabil în urma făgăduielilor făcute de dânsul, a privilegiilor ce le promisese"[120]. Pentru a sesiza fondul lor ideologic, aceste ştiri trebuiesc însă interpretate potrivit celor spuse mai sus. Din ele, Ştefan cel Mare se arată cel puţin egal cu Ivan III, „de asemenea figură centrală" a relatării, dar nu pe cât Ştefan, ale cărui caracterizări în acest text „sunt cele mai înalte pe care le găsim vreodată sub pana cronicarilor şi istoricilor"[121].

După acest izvor, Ştefan nu e niciodată învins, ci întotdeauna învingător, al turcilor şi al tătarilor (chiar şi în 1476, „a bătut rău pe împăratul turcesc Mahomet..."[122]), dar şi al ungurilor şi al polonilor[123]. Ceea ce nu putea fi, pentru cititorul pravoslavnic, decât semn de sus, cu înţelesuri ce nu ne mai pot scăpa. Aşa cum subliniază P.P. Panaitescu[124], aceste victorii constituie factorul de căpetenie pentru „explicaţiile faptelor istorice din Răsăritul Europei", date de cronicar. Acesta îl califică pe Ştefan „cel Viteaz"[125], iar mai apoi chiar „cel Mare", intitulându-l cu acest prilej „voievodul Moldovei şi Munteniei"[126]. Dar, mai ales, nu uită să menţioneze că Ştefan se înrudea (prin căsătorie) şi cu Ivan III şi cu Paleologii[127], iar la moartea sa îl compară cu Alexandru cel Mare[128],

---

pervoj četverti XVI veka), în „Bulgarian Historical Review/Revue bulgare d'histoire", 12/2, 1984, p. 84-85 (cu surse şi bibliografie); cf. G. Alef, *The Adoption of the Muscovite Two-Headed Eagle: a discordant View*, în „Speculum", XLI/1, 1996 (= idem, *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Muscovy*, Londra, Variorum Reprints, 1983, IX), p. 7-10.

[119] Vezi A.G. [P.P. Panaitescu], *Ştefan cel Mare văzut de o cronică rusească*, în „Studii", V/1, 1952, p. 141-144. Editată în *Polnoe sobranje ruskih letopisej*, II, Petersburg, 1843. Pasajele privind istoria românilor, traduse de P.P. Panaitescu, *loc. cit.*, p. 142-144. Cf. şi P.P. Panaitescu, *Ştefan cel Mare în lumina cronicarilor contemporani din ţările vecine*, în SCSI, XI/2, 1960, p. 222-223.

[120] Idem, *Ştefan cel Mare văzut de o cronică rusească, loc. cit.*, p. 141-142.

[121] *Loc. cit.*, p. 141.

[122] *Loc. cit.*, p. 142.

[123] *Loc. cit.*, în special p. 144.

[124] *Loc. cit.*, p. 141.

[125] *Loc. cit.*, p. 143.

[126] *Loc. cit.*, p. 141. Cf., pentru Ivan III, „mare şi viteaz între cnezi", *loc. cit.*

[127] *Loc. cit.*, p. 143, 144.

personaj de frunte în imaginarul imperial al Evului Mediu.

În Transilvania, domeniu al coroanei maghiare, ortodocşi erau mai cu seamă locuitorii români. Se ştie că Ştefan a stăpânit acolo feude (Ciceul şi Cetatea de Baltă), pentru care a fost creată o episcopie, sufragană mitropoliei Sucevei, la mănăstirea Vad, unde i se atribuie lui Ştefan ctitorirea unei biserici, ce există şi azi[129]. La Feleac, pe vremea sa, îşi avea sediul mitropolia ortodoxă a Ardealului, pentru care, în 1498, Isac, marele visiter al domnului moldovean, comanda ferecătura unui Tetraevanghel, donat de mitropolitul locului, Daniel[130]. E de admis că imaginea lui Ştefan cel Mare pe care vor fi „acreditat-o" printre credincioşii lor arhiereii şi slujitorii acestor centre ecleziastice româneşti, nu putea fi alta decât aceea a împăratului dreptcredincios, adevăratul lor „suveran creştin".

Tocmai ca împărat se înfăţişează de altminteri Ştefan într-o culegere, publicată în 1904, din literatura populară românească a Transilvaniei[131]. Bineînţeles, e greu de spus dacă şi, eventual, în ce măsură, această imagine nu e contaminată de aceea a „drăguţului de împărat". Dar şi aşa să fie, important e că deopotrivă în rang cu acesta, memoria populară l-a reţinut pe Ştefan cel Mare, şi nu pe un Petru Rareş, cel cu stăpâniri atât de întinse şi planuri atât de mari în Transilvania[132] şi despre a cărui concepţie imperială voi spune îndată câte ceva, sau pe Mihai Viteazul, care va avea o deosebită grijă să se arate românilor ardeleni ca purtător, tot al ideii imperiale ortodoxe[133]. Iată, în schimb, după culegerea citată, cum s-a statornicit în amintirea aceloraşi români de peste Carpaţi chipul lui Ştefan cel Mare:

Din leagăn, maică-sa îi făgăduieşte „buzdugan împărătesc şi mondur de cel

---

128 *Loc. cit.*, p. 144; cf. D.P. Bogdan, *op. cit.*, p. 657 şi n. 2.

129 *Repertoriul* citat, p. 214-215; Marius Porumb, *Bisericile din Feleac şi Vad. Două ctitorii moldoveneşti din Transilvania*, Bucureşti, 1968, p. 19-25 şi fig. 9-12, 33-42. Prin cele două cetăţi, „administrate de pârcălabi moldoveni" şi prin episcopia de la Vad, „pentru prima dată, un domn moldovean căpăta putinţa nu numai de a controla, dar şi de a influenţa direct viaţa românească din Transilvania". Şt. S. Gorovei, *Muşatinii* cit., p. 60-61.

130 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, [1]^2, Bucureşti, 1991, p. 297; M. Porumb, *op. cit.*, p. 9-18 şi fig. 1-5, 13-32; *Repertoriul* citat, p. 346, nr. 122.

131 Teodor A. Bogdan, *Ştefan cel Mare. Tradiţii, legende, balade, colinde, ş.a. Culese din gura poporului*, Braşov, 1904. Cf. referirile lui N. Grigoraş, *Moldova lui Ştefan cel Mare*, Iaşi, 1982, p. 12 (Cuvânt înainte), ce mi-au fost semnalate de P.Ş. Năsturel, şi care m-au pus pe urmele menţiunilor citate din culegerea lui T.A. Bogdan.

132 Nicolae Grigoraş, *Precursor al lui Mihai Viteazul*, în volumul colectiv *Petru Rareş*. Redactor coordonator, Leon Şimanschi, Bucureşti, 1978, p. 85-108; Şt. Andreescu, *Restitutio Daciae*, p. 76 sq.; Ştefan S. Gorovei, *Petru Rareş (1527-1538; 1541-1546)*, Bucureşti, 1982, p. 119-124.

133 D. Nastase, *Une aigle bicéphale déguisée...*, p. 170-175.

crăiesc"[134]. De copil, punându-şi nădejdea în Dumnezeu („că unde e Dumnezeu, acolo nu e nici o primejdie"), alungă un leu (simbol curent al turcilor)[135]. „Iar că Ştefan s-a făcut un împărat mare şi vestit, o ştim cu toţii", încheie naratorul[136]. „Împărat vestit şi curajos", „în ţara Moldoveanului", sau încă „împărat mare şi fără de seamăn", Ştefan e atacat de Matiaş, „împăratul ungurilor", care vrea să-i ia, „cu bătaie", „o bucăţică de pământ". Se întâmplă însă o minune: oştenii unguri sunt surprinşi dormind de oastea lui Ştefan. Acesta neacceptând decât lupta dreaptă, îi lasă să se trezească. „Buimăciţi ca de somn", dar şi de frica lui, ungurii se omoară între ei. Locul acestei minuni „nu se ştie, dar se crede că a fost în valea unde izvorăşte Someşul"[137].

„Ştefan împăratul moldovenilor", e asemuit lui Alexandru cel Mare („Alexandru împărat care s-a bătut şi cu muştele"[138]). Îl atacă „împăraţii vecinii", dar sunt înfrânţi. Trec acum cuvântul povestitorului: „Noi ardelenii, care eram sub stăpânire străină, la porunca celor mai mari, duse-ne-am... ca să-l scoatem <pe Ştefan> din cuibul lui de vultur şi să-i dăm o bătaie de care nu mai mâncase de când era. Ne-am dus cu gând vitejesc, dar întorsu-ne-am cu toţii bătuţi, ca vai de noi..."[139].

Din această învrăjbire, Ştefan îl biruie pe Matiaş, „ai cărui ostaşi se nimicesc unii pe alţii", „ear pe dealul unde a stat noaptea şi s-a uitat la bătaie <Ştefan> a ridicat o frumoasă mănăstire, ale cărei urme şi astăzi se mai văd"[140] (ca cele de la Vad!). Atunci „i-a luat <lui Matiaş> cetatea Ciceului, care era una din cetăţile cele mai frumoase din ţară"[141] şi în care s-a mutat, „adunând o mulţime de scule scumpe, luate de la leşi, tătari, cazaci, turci, muscali şi alţii. Cetatea o înnoi şi o înconjură cu zid puternic" şi „şanţuri afunde, de puteai ascunde biserici în ele. După ce o umplu cu toate bunătăţile, âşi aduse nevasta ca să guste din plăcerile lumii, căci din cetatea asta vedea aproape toată împărăţia luată lui Matiaş"[142], Ştefan fiind, după altă povestire, „crai peste întreg pământul Ardealului"[143].

Bătându-se „cu cei din ţara Ardealului", „Ştefan Vodă, craiul moldovenilor", „le-a luat satele şi oraşele în stăpânire", ridicând şi altele, cu oameni aduşi din „ţara lui". Aceştia fiind alungaţi de „limbi străine", Ştefan „scoborâtu-s-au eară

[134] T.A. Bogdan, *op. cit.*, p. 72.
[135] Cf. D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin...*, p. 34 şi n. 14.
[136] T.A. Bogdan, *op. cit.*, p. 9-10.
[137] *Ibidem*, p. 15-17.
[138] *Ibidem*, p. 29-30. Cf. *supra*, p. vol. şi n. 128.
[139] *Loc.cit.*, p. 30.
[140] *Ibidem*, p. 28-29. Cf. *supra*, mănăstirea Vad.
[141] *Ibidem*, p. 23-24.
[142] *Ibidem*, p. 22-23.
[143] *Ibidem*, p. 21-22.

în ţara Ardealului", unde „a oprit toate apele şi a făcut o baltă mare", în mijlocul căreia a înălţat Cetatea de Baltă, „frumoasă de numai crai şi împăraţi să fi şezut în ea". „Această cetate însă nu a rămas mult", deoarece „limbi străine", venite iarăşi, „destupând iazurile" au putut intra în ea, „făcând-o una cu pământul"[144]. Dar până atunci, „venind odată Ştefan cel Mare cu oşteni din Moldova, ca să pedepsească pe săcuii ce-i omorâră străjile de la Cetatea de Baltă", înnoptă pe drum şi văzu în vis un vultur uriaş, încoronat şi cu „aripi de întunecau soarele şi umbrea pământul". Gigantica zburătoare îi oferă coroana ei „numai de diamante şi petrii scumpe", şi un mare steag, pe care-l ţinea în cioc, explicându-i că steagul, de-l va păstra, îl va face biruitor cât va trăi, iar coroana o va purta „în toate zilele de sărbătoare". Şi încheie: „Iar de vei fi drept şi creştin bun, atunci iată! câtă întindere umbresc aripile mele – adică întreg pământul! – o vei stăpâni"[145].

Într-un cântec, „Ştefan Vodă" tânăr îi spune unei „mândre":

„Eu pe tine te-oi lua,
Când, mândruţă, mi-i visa
Că i-oi fi mare'mpărat
Şi-oi bate turcul turbat".

Ea îi răspunde:

„Îţi spun drept, adevărat,
Că eu bade te-am visat
C-ai bătut mare'mpărat
Împărat
Din Ţeligrad
Şi pe turcul cel turbat"[146].

Dacă trecem iar la un text în proză, oamenii se răscoală împotriva turcilor şi, punând în fruntea lor pe Ştefan, coborât ca prin minune dintr-un nor, o „luară – într-adevăr – spre Ţeligrad, dar acolo nu găsiră nici un pui de turc în calea lor, căci cu toţii au luat lumea în cap de frică, auzind că Ştefan cel Mare vrea să se hărţuiască cu ei"[147].

Deşi aceste produse folclorice au un pronunţat iz cărturăresc târziu, şi

[144] *Ibidem*, p. 38-39.
[145] *Ibidem*, p. 11-12.
[146] *Ibidem*, p. 59-60.
[147] *Ibidem*, p. 5-8.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

păstrându-ne rezerva exprimată, trebuie să constatăm totuşi că ele se organizează în jurul unor nuclee, fie istorice, reale, fie specifice concepţiei imperiale a lui Ştefan cel Mare, aşa cum se desprinde ea din prezenta lucrare. Dintre primele, notez conflictul lui Ştefan cu Matei Corvin şi lupta, în realitate de la Baia (cu ostaşii unguri buimăciţi de somn), feudele din Transilvania ale domnului moldovean, cu rolul lor şi mănăstirea ctitorită de el acolo, iar dintre celelalte, caracterul imperial, făgăduindu-i stăpânirea pământului şi biruinţă necontenită, care biruinţă, pe de altă parte, se leagă de titlul său de „mare împărat", condiţionat de înfrângerea turcului (iarăşi ca în lupta de la Vaslui, urmată de triumful imperial!) şi de expediţia la „Ţeligrad" (ca în biserica din Pătrăuţi). Şi ca să o raportăm la o situaţie reală, această imagine a lui Ştefan nu-şi putea găsi decât sprijin şi întărire în atitudini ca aceea a saşilor braşoveni, care, rugându-l la 26 aprilie 1479, „cu mare dorinţă şi afecţiune... să binevoiască a se grăbi să se apropie de aceste părţi pentru a le ocroti de zişii turci foarte sălbateci", îl declarau „ales şi trimis de voia lui Dumnezeu pentru a cârmui şi apăra părţile Transilvaniei"[148].

Rangul împărătesc al lui Ştefan cel Mare era aşadar dinamic atestat şi întărit de rolul său de conducător ortodox al războiului antiotoman, cum s-a văzut, purtat, teoretic, până la victoria definitivă şi eliberarea „împărăţiei creştine". Practic, acest război era însă conceput mai realist, pe etape, începutul trebuind să-l facă desprinderea Ţării Româneşti de sub suzeranitatea sultanului şi instalarea pe tronul ei a unui voievod sub autoritatea lui Ştefan. Cu acest ţel a şi declanşat acesta lupta, atacând în 1473 pe Radu cel Frumos[149], şi urmărind crearea unei baze solide pentru ofensiva antiotomană, printr-o adevărată „unire" a Principatelor „la modul feudal"[150]. Iar dacă mai adăugăm şi genul de autoritate pe care Ştefan îl exercita dincolo de Carpaţi, prin mijlocirea feudelor sale şi a Bisericii ortodoxe, ajungem la constatarea că ne aflăm în faţa unei acţiuni sistematice de „adunare a pământurilor româneşti", puse sub semnul ideii imperiale[151].

Înregistrată şi de cronistica otomană, ba şi de folclor, în felul arătat, marea victorie de la Vaslui a fost comentată uneori şi de surse străine creştine, în termeni care nu puteau să constituie pentru Ştefan decât o confirmare a valorii pe

[148] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, vol. II, Bucureşti, 1913, p. 354.

[149] Vezi *supra*, p. vol.

[150] D. Nastase, *Ideea imperială...*, p. 10-11. Pentru autoritatea lui Ştefan cel Mare asupra domnilor Ţării Româneşti, vezi şi L. Şimanschi, *loc. cit.*

[151] Cf. D. Nastase, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien"...*, p. 238-241.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

care i-o acorda el însuşi. Am în vedere, fireşte, celebra caracterizare făcută cu acest prilej domnului moldovean de cronicarul polon, foarte bine informat, Jan Długosz. Deşi des citată, ea merită să fie recitită aici, în această perspectivă:

„O, bărbat demn de admirat, întru nimic inferior conducătorilor eroici, pe care atâta îi admirăm, care cel dintâi dintre principii lumii a repurtat în zilele noastre o victorie atât de strălucită asupra turcilor. După părerea mea, el este cel mai vrednic *[dignissimus]* să i se încredinţeze stăpânirea şi conducerea întregii lumi *[totius mundi Principatus et Imperium]* şi mai ales funcţia de comandant suprem şi conducător împotriva turcilor *[munus Imperatoris et Ducis contra Turcum]*"[152].

Titlul imperial s-a transmis şi urmaşilor lui Ştefan cel Mare pe tronul Moldovei, în timpul cărora va deveni chiar mult mai frecvent utilizat. Cronicarii moldoveni din secolul XVI – Macarie, Eftimie, Azarie, Anastasie de la Moldoviţa – vor intitula *de regulă* pe suveranii ţării lor, nu numai *domni* şi *voievozi*, ci, mai ales, *împăraţi* (cu acelaşi termen de царь), folosind o întreagă terminologie imperială pentru a desemna domnia, coroana, tronul, palatele capitala – într-un cuvânt, *puterea* lor[153].

Dar legitimarea acestei puteri se va face, adesea, prin referire – directă sau indirectă – la Ştefan cel Mare şi la condiţia lui imperială. Astfel, în 1538-1541, Petru Rareş va avea cu el, în refugiul său ardelean şi apoi la Constantinopol, ca pe un act de identitate, tocmai Tetraevanghelul de la Homor, în care tatăl său e intitulat împărat. Iar când va reveni, în a doua domnie (1541-1546), o lungă însemnare *pe acelaşi Tetraevanghel*, după ce va relata peripeţiile prin care trecuseră domnul detronat şi manuscrisul, va preciza că „se milostivi Dumnezeu şi preacurata lui maică şi-i dărui <lui Rareş> *coroana împărăţiei*, ca să fie iarăşi domn al ţării Moldovei *şi al creştinilor*" (дарова его вѣнцем царствиа бити пакы господаръ земли молдавскои и христїаном[154]). Dar ca domn al Moldovei *„şi al creştinilor"*, dăruit cu „coroana împărăţiei", Petru Rareş devine „iarăşi" împărat[155], exact în sensul în care fusese şi tatăl său, potrivit titlurilor sale din

[152] Reprodus, cu câteva uşoare modificări, după traducerea românească a pasajului din Constantin C. Giurescu – Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, II, Bucureşti, 1976, p. 162. Textul latin, la J. Długosz, *Historia Polonica*, II, Leipzig, 1712, col. 528.

[153] Cf. *supra*, p. vol. şi n. 6, 15, 16. Cf. şi P.P. Panaitescu, în *Cronicile*, p. 90, n. 1: „în textul slav peste tot când e vorba de domnul Moldovei, Macarie foloseşte termenul: ţar, care înseamnă de fapt împărat". Pentru Anastasie de la Moldoviţa, vezi P.Ş. Năsturel, *Le dit du monastère de Pângăraţi. (I). Premières recherches*, în BBRF, X (XIV), Serie nouă, 1983, p. 387-420.

[154] I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 530 (cu cuvântul дарова sărit şi, în traducere, „domniei" în loc de „împărăţiei").

[155] D. Nastase, *La survie de „l'Empire des Chrétiens"*..., p. 464-465.

acelaşi ilustru manuscris. Legătura aceasta dintre tată şi fiu e de altfel discret subliniată în notiță, care menționează în continuare că apoi Rareş „veni cu bine la slăvita sa cetate de scaun Suceava şi dete iarăşi acest sfânt tetraevanghel sfintei mănăstiri a Homorului, pentru sufletul său şi pentru sufletul părintelui său Ştefan voevod cel Bătrân"[156]. Relatând şi el aceeaşi revenire, Macarie numeşte hotărât Suceava oraş împărătesc, царскыи Соүчавскыи град[157], raportând astfel înapoierea lui Rareş în capitala sa, la triumful imperial al celeilalte întoarceri la Suceava, cea din 1475, a părintelui său.

Ceva mai târziu, în 1556, în prefața versiunii sale a Sintagmei lui Vlastaris[158], tot Macarie va împrumuta chiar titlul împărătesc al lui Ştefan cel Mare din Tetraevanghelul de la Homor, pentru a indica astfel că de astă dată el se transmisese lui Alexandru Lăpuşneanu: „împăratul Io Alexandru, domn a toată țara Moldovei" (царь... Іѡ Ѧлеѯандр, го<споди>нь въсеи ꙁемли Молдавскои[159]; cf., pentru Ştefan cel Mare: „Împăratul Io Ştefan voievod, domn al țării Moldovlahiei" (царъ Іѡ Стефан вѡевѡда господаръ ꙁемли Молдовлахїискои[160]).

La sfârşitul aceluiaşi an 1556, soborul mănăstirii Homor, depozitar al acestui Tetraevanghel, este numit cât se poate de caracteristic de către egumenul său Eftimie, „sfințire împărătească"[161].

Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului din Homor a fost rezidită (construcția terminată în 1530) de marele logofăt Teodor Bubuiog[162]. Spre deosebire însă de toate celelalte mănăstiri şi biserici înălțate de boieri şi păstrate, în care aceştia figurează în tablourile votive ale ctitoriilor lor, în biserica mănăstirii Homor acest loc e ocupat de portretul lui Petru Rareş şi al familiei sale, iar în pisania lăcaşului se precizează mai întâi că acesta a fost zidit „prin bunăvoința şi cu sprijinul binecinstitorului domn Petru Voievod" şi, doar în al

---

156 I. Bogdan, *op. cit.*, p. 530-531 (cu schimbarea „slăvita", în loc de „vestita").

157 *Supra*, p. vol. şi n. 13.

158 Pentru care, mai recent, Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie*, în SCIA, seria Artă Plastică, 32, 1985, p. 32-34.

159 G. Mihăilă, *Sintagma (pravila) lui Matei Vlastaris şi începuturile lexicografiei româneşti (secolele al XV-lea – al XVII-lea)*, reeditare în idem, *Contribuții la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972, p. 282.

160 *Repertoriul...Ştefan cel Mare*, p. 388. „Ca să ia împărăția în Moldovlahia" (на въспрїатїе царства въ Молдовлахїи), vine şi Alexandru, după cronicarul său Eftimie. *Cronicile*, p. 114, r. 10-11. (Traducerea lui P.P. Panaitescu „ca să ia domnia Moldovlahiei" (*ibidem*, p. 122, r. 25) schimbul sensul acestei informații).

161 DIR, A, XVII/2, nr. 89.

162 G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea 1527-1582*, [Bucureşti] 1928 (BCMI, XXI, 1928), p. 21-31. Cf. Maria Magdalena Székely, *Marii logofeți ai Moldovei lui Petru Rareş* (I), în SMIM, XIII, 1995, p. 98-99. Pentru Teodor Bubuiog, *ibidem*, p. 75-76, 84-101.

doilea rând, cu „darea de bani şi osteneala robului lui Dumnezeu jupan Theodor mare logofăt şi ale soţiei sale Anastasia. În anul 7038 (1530), luna august 15"[163], deci de ziua hramului. Cât despre chipurile adevăratului ctitor şi al soţiei sale, ele sunt zugrăvite, mai mici şi mai puţin vizibile, – cu semnificaţie funerară, dar şi votivă – doar deasupra mormintelor lor, în gropniţă.

Această curiozitate îşi găseşte explicaţia în lumina celor de mai sus: Petru Rareş *trebuia* să fie *el* principalul ctitor al mănăstirii terminate simbolic la Adormirea Maicii Domnului şi al cărui sobor era „sfinţire împărătească", evident, pentru că îi fusese încredinţat Tetraevanghelul din 1473 al lui Ştefan cel Mare, document de legitimare imperială a domnilor Moldovei coborâtori ai săi[164].

Până când va trăi în Moldova amintirea lui Ştefan cel Mare ca împărat, şi sub ce forme?

Deşi nu-l mai intitulează de-a dreptul aşa, ca în vechiul letopiseţ în slavonă, cronicarul din veacul XVII ştie totuşi că, după biruinţa de la Podul Înalt, lui Ştefan i-a ieşit clerul în întâmpinare „ca... unui împărat"[165].

Drept „Ştefan împărat" sau „împăratul Ştefan", el e pomenit de unele legende bucovinene[166]. După una din ele, „împaratul Constantin a fost împarat pe locurile acestea, înainte de Ştefan împarat"[167], afirmaţie ce trebuie să ne ducă cu gândul la frescele de la Pătrăuţi – tot în Bucovina – şi la Panegiricul lui Constantin cel Mare[168]. Mai departe nu putem însă înainta pe aici deoarece, în aceeaşi culegere, însuşi numele de Bucovina, precum şi precizarea că aceasta „era înainte a

---

[163] Traducere recentă de Maria Magdalena Székely, *loc. cit.*, p. 99.

[164] Îmi propun să revin asupra mănăstirii Homor şi asupra semnificaţiilor ei într-un articol anume, *Soborul mănăstirii Homor, sfinţire împărătească.* Pentru sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, *supra*, p. vol.

[165] Cf. *supra*, p.vol. Vezi, în această privinţă, observaţiile lui Cesare Alzatti, *Etnia e universalismo. Note in margine alla continuita del termine* Romanus *tra le gente romene*, în *La nozione di „Romano" tra cittadinanza e universalità. „Da Roma alla Terza Roma"*, Studi II, 21 aprile 1982, Neapole, 1984, p. 442, n. 18. După autor, această nuanţare ar arăta că „Stefano non era pertanto imperatore per Grigore Ureche, ma riproduceva ai suoi occhi i lineamenti della figura imperiale". Dar Alzatti discută acest distinguo într-un cadru, cronologic şi problematic, ce-l depăşeşte cu mult pe al nostru. În ce priveşte întrebarea pe care ne-am pus-o, mi se pare suficient faptul că un cronicar moldovean din veacul XVII, când ţara sa era de atâta vreme supusă sultanului, şi exprimând propriul său punct de vedere, nu pe cel oficial ca înaintaşul său, ştie perfect că biruinţa lui Ştefan asupra turcilor îi dă acestuia dreptul să fie primit în capitala sa „ca un împărat".

[166] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român*, adunate şi aşezate în ordine mitologică, vol. I, Partea III, Cernăuţi, 1903, p. 708, 710.

[167] *Loc. cit.*, p. 708.

[168] Cf. *supra*, p. vol.

turcului şi Maria Terezia a scos-o de la el"[169], trădează, în ce priveşte titlul lui Ştefan, o sigură influenţă a dominaţiei imperiale austriace.

Să încercăm dar altă cale pentru a afla ce ne interesează.

În 1955, preotul octogenar Constantin Constantinescu, vechi paroh al bisericii Sf. Gheorghe din Hârlău, ctitoria lui Ştefan cel Mare, îi arăta lui Sorin Ulea, în pictura murală a lăcaşului, imaginea lui David, şi, intitulându-l împărat, afirma că acesta nu era David, ci Ştefan cel Mare: aşa îi explicaseră în 1904, la sosirea sa în parohie, „les vieux de l'endroit,... car ils le tenaient de leurs grands-parents et ceux-ci le savaient depuis leur enfance. Ainsi précisée – conchide Ulea – la tradition remonte au XVIIIe siècle"[170]. Interpretând simbolic limbajul iconografic, această tradiţie populară îl socotea deci pe Ştefan cel Mare împărat.

Dar, aşa cum a arătat Sorin Ulea, David simboliza, de la bun început, pe Ştefan cel Mare, nu numai în pictura de la Hârlău, datând din 1530, ci şi în aceea de la Dobrovăţ, cu un an mai veche, ambele ansambluri fiind executate la comanda lui Petru Rareş[171].

Se ştie că în Biblia greacă David este βασιλεύς, în cea slavă царь, iar în cea românească – în traducerile mai vechi – împărat. La fel sunt intitulaţi şi urmaşii săi, domnind la Ierusalim, peste poporul ales al Legii Vechi şi alcătuind o dinastie, întemeiată chiar de David, din care se socotea că se trage şi Iisus Hristos. În Evul Mediu, „noul popor ales" va fi însă cel „al creştinilor" şi, în calitate de cârmuitori ai acestora, suveranii creştini ai vremii vor fi frecvent numiţi „nou David" (mai ales), „nou Solomon" sau chiar „nou Moise"[172]. Trebuie însă subliniat faptul că foarte adesea (şi în cazurile cele mai reprezentative), asemenea calificative exprimau condiţia imperială sau o revendicare imperială, a purtătorilor lor[173]. Dintre aceştia, cel mai vechi şi mai important, cu valoare de arhetip, în general, dar mai ales pentru zona ortodoxă, era bazileul de la Constantinopol, suveran al Noului Israel care sunt creştinii şi, ca atare, nu doar denumit nou David ori Solomon, ci şi reprezentat simbolic sub chipul conducătorilor Israelului biblic, consideraţi drept prefigurări ale sale[174].

---

[169] E. Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 710.

[170] Sorin Ulea, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue*, p. 291.

[171] *Ibidem*, p. 287-291; pentru data picturii de la Sf. Gheorghe – Hârlău, p. 285 sq.

[172] A. Grabar, *Les cycles d'images byzantins tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier*, în „Starinar", n.s., 20, 1969 (= idem, *L'art du Moyen Age en Occident*, Londra, 1980, Variorum Reprints, VIII), p. 133.

[173] Vezi D. Nastase, *L'idée impériale en Serbie avant le tsar Dušan*, în *Roma fuori di Roma: Istituzioni e immagini, „Da Roma alla Terza Roma"*, Studi – V, Roma 21 aprilie 1985, p. 175-177.

[174] A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 95-97. Reprezentări bizantine ale istoriei lui David sunt „traitées dans un style et selon une iconographie qui ne laissent aucun doute sur l'intention des artistes de faire ressortir le parallèle entre le règne de David et le gouvernement des

La fel vor proceda mai tîrziu şi regii, apoi ţarii sârbi, pentru a-şi afirma şi justifica pretenţiile de a se substitui împăraţilor bizantini[175].

Am văzut însă că succesori ai acestora din urmă s-au socotit şi domnii Moldovei, deveniţi „împăraţii moldoveni", după letopiseţul de curte al lui Ştefan cel Mare. Or, după manuscrisul care cuprinde singurul său exemplar cunoscut, succesiunea imperială moldovenească nu e numai bizantină, ci şi veterotestamentară: altă explicaţie nu găsesc pentru faptul că în acest codice, al cărui limbaj e simbolic de la un cap la altul, istoria domnilor Moldovei – de la Alexandru cel Bun, „împăraţi moldoveni" – continuă pe aceea a împăraţilor bizantini din Cronograful lui Manassis, în versiune mediobulgară, dar între ele a fost intercalată o listă a „ţarilor" Israelului[176]. Dacă ne amintim că acelaşi titlu imperial poartă tot acolo Ştefan însuşi, în împrejurările cercetate, putem conchide că imaginea lui David „prooroc şi împărat"[177], de la Dobrovăţ şi Hârlău este, cu adevărat, aceea a lui Ştefan cel Mare, cu completarea capitală că, astfel, acesta e văzut în ipostaza imperială de „nou David". Iar pentru a înţelege cât de preţioasă şi de încurajatoare trebuie să fi fost în mod special pentru domnul moldovean această calitate, ajunge să ne gândim că el se găsea faţă de turci – dar şi de alţi vrăjmaşi ai săi – într-o situaţie cât se poate de comparabilă cu aceea a „înaintaşului" său biblic înfruntând pe uriaşul filistian Goliat. Dacă ne mai

basileis contemporains", *loc. cit.*, p. 96-97. Pentru împăratul bizantin „chef suprême des Chrétiens", recent, P. Yannopoulos, *Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel*, în „Byzantion", 16/1, 1991 = *Hommage à la mémoire de J. Leroy*, p. 90.

[175] Pentru monarhii sârbi „asimilaţi" cu Iacob, Moise, David, în pictura sârbească monumentală a Evului Mediu, vezi V.I. Djurič, *Istorijske kompozicije u srpskom slikarstvu srednjega veka i njihove književne paralele*, în „Zbornik radova Vizantološkog instituta", 8/2, 1964 (= Mélanges G. Ostrogorsky, II), p. 84 sq.; 10, 1967, p. 129-131. Ciclul veterotestamentar al lui Iosif, pictat în veacul XIII la Sopoćani, ilustrează, de fapt, începuturile dinastiei Nemanizilor, ai cărei reprezentanţi sunt asimilaţi personajelor episodului biblic, înveşmântate însă ca împăraţii bizantini şi plasate într-o ambianţă evocând curtea imperială din Constantinopol. R. Ljubinković, *Sur le symbolisme de l'Histoire de Joseph du narthex de Sopoćani*, în *L'art byzantin du XIII^e siècle*, Belgrad, 1967, p. 207-237 + 1 pl. + 6 fig. Reeditat în culegerea postumă de studii ale lui R. Ljubinković, *Studije iz srednjovekovne umetnosti i kulture – Etudes d'histoire de l'art et de civilisation du Moyen Age*, Belgrad, 1982, p. 40-61. Cf. D. Nastase, *L'idée impériale en Serbie...*, p. 173-182.

[176] Descrierea amănunţită a codicelui, la I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 378-380. Pentru semnificaţiile textelor care îl alcătuiesc, cât şi pentru ideea de succesiune imperială pe care o exprimă continuarea cronografelor universale bizantine prin cronicile zise slavo-moldoveneşti, în manuscrisele ce le cuprind, D. Nastase, *Unité et continuité...*, p. 23, 31. Pentru lista „ţarilor Israelului" şi rostul ei, *loc. cit.*, p. 31.

[177] Un exemplu de această formulă, curentă în izvoarele şi în felurite alte scrieri vechi româneşti, ceva mai jos. Pentru utilizarea ei în actele domnilor munteni, tocmai în legătură cu revendicările lor imperiale, cf. idem, *Imperial Claims...*, p. 187.

amintim acum şi de postura sa de „nou Constantin", apropierea făcută cu Mihail VIII vine şi ea în sprijinul explicaţiei noastre, întemeietorul dinastiei Paleologilor „cumulând" şi el ambele calităţi[178].

Dar din secolul XVIII mai cunosc mărturii, tot imperiale şi referindu-se, tot simbolic, la Ştefan cel Mare. În acest secol, una dintre personalităţile de frunte ale Bisericii moldoveneşti a fost mitropolitul Iacob I Putneanul[179]. Egumen la Putna, unde îi era metania, apoi episcop de Rădăuţi, Iacob a ocupat tronul mitropolitan al Moldovei 10 ani (1750-1760). Printre tipăriturile care i se datorează, se numără şi unele care oricum au de-a face cu cercetarea noastră, cum ar fi *Psaltirea pre fericitului prooroc şi împărat David...* (1757) sau *Despre lemnul Sfintei Cruci* (1759)[180]. Silit să demisioneze, Iacob s-a întors – cu onoruri totuşi – la Putna, de conducerea căreia a dispus în fapt, de atunci şi până la sfârşitul vieţii (1778)[181]. Ca mitropolit, a făcut lucrări importante de înnoire a mănăstirii, în cuprinsul căreia a dat un nou avânt mişcării culturale şi învăţământului[182].

Tot pe atunci, a avut loc în Moldova o reîmprospătare a amintirii lui Ştefan cel Mare, cu evocarea măririi trecutului pe care acesta o personifica. Un rod caracteristic al acestei preocupări este remarcabilul „Cuvînt de îngropare vechiului Ştefan voievod...ce s-a numit Mare", datat „prin anii 1770-1780" şi, oricum, *ante* 1797, de ultimul său exeget, prof. N.A. Ursu, care îl atribuie, ipotetic, ierodiaconului Gherasim Putneanul, din cercul episcopului de Roman Leon Gheuca (apoi mitropolit al Moldovei)[183]. În orice caz, „locul de memorie", simbolul de căpetenie al gloriei lui Ştefan era chiar ctitoria sa care-i adăpostea

---

[178] Vezi T. Papamastorakis, *op. cit.*, p. 236-238.

Şi la Dobrovăţ şi la Hârlău, David = Ştefan figurează în cadrul scenei „Căinţa lui David" (Sorin Ulea, *op. cit.*, p. 287-288), cu o semnificaţie a cărei complexitate depăşeşte cu mult tot ce s-a spus până acum despre ea. Pentru a putea fi dusă la bun sfârşit, cercetarea ei trebuie să ţină seamă de datele de mai sus precum şi de unele observaţii, făcute tot aici (*supra*, p. vol.) asupra ctitorului picturii celor două biserici, Petru Rareş. Ea l-ar privi însă, în primul rând, pe acesta şi, ca atare, se situează dincolo de limitele pe care ni le-am fixat.

[179] N. Grigoraş, *Mitropolitul Iacob I Putneanul...*, în MMS, XXXIV/9-10, 1958, p. 791-810; Teoctist Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, *În slujba Ortodoxiei româneşti, a năzuinţelor de unitate naţională şi de afirmare a culturii române: Mitropolitul Iacob Putneanul, 1719-1778*, în MMS, LIV/5-8, 1978, p. 458-500 (şi separat, Mănăstirea Neamţ, 1978); M. Păcurariu, *op. cit.*, 2^2, Bucureşti, 1994, p. 345-350 (cu bibliografie).

[180] N. Grigoraş, *op. cit.*, p. 805-806.

[181] *Ibidem*, p. 799.

[182] M. Păcurariu, *loc. cit.*; cf. p. 552-553, 591.

[183] N.A. Ursu, *Un scriitor român necunoscut din secolul al XVIII-lea*, în AIIAI, XXIII/1, 1986, p. 239-254. Titlul întreg al textului: „Cuvânt de îngropare vechiului Ştefan voievod, domnul Moldaviei, ce s-a numit Mare pentru marele vrednicii şi vetejii ale sale" (*loc. cit.*, p. 239).

mormântul şi unde se presupune că fusese rostit acest adevărat panegiric al său[184]. Să mai notăm şi că, după chiar mitropolitul Iacob Putneanul, însuşi Ştefan cel Mare ar fi hotărât ca Putna să fie „cea mai întâi, cap mănăstirilor pământului Moldovei, singura de sine stăpânitoare, nicăiere supusă”[185], ceea ce trebuia vădit să-i înalţe condiţia şi prestigiul, pe măsura celor ale ctitorului ei.

Or, pe aceeaşi vreme, „Cuvântului de îngropare” îi corespund, la Putna, anumite însemne heraldice lapidare, ce evocă, desigur, tot pe Ştefan cel Mare, şi care au un caracter hotărât împărătesc, dar cu mare grijă tăinuit, tocmai spre a nu bate la ochi această semnificaţie a lor. Pentru a le înţelege, e necesar să ne amintim, în prealabil, că vulturul cu două capete era prezent la mănăstirea Putna, ca simbol heraldic al ctitorului ei, cu drept de la „împăraţii moldoveni”, cât şi primit de el ca zestre – şi devenit, deci, tot al său – de la Maria de Mangop[186].

Unul dintre aceste însemne e chiar stema pe care domnul Constantin Racoviţă[187] – care contribuise la lucrările de restaurare ale lui Iacob[188] – a aşezat-o pe turnul de intrare a mănăstirii. În această compoziţie heraldică (fig. 2), scutul cuprinzând „armele unite” ale celor două Principate este adâncit într-un vultur bicefal nu numai stilizat, ci şi deformat, din care nu se văd decât cele două capete (schematizate şi foarte reduse), aripile strânse şi penajul lor (element-cheie), labele şi coada tratate ca volute decorative.

Deoarece acest tip de vultur bicefal disimulat are, în felurite variante, o lungă evoluţie în heraldica românească şi fiindcă m-am ocupat de el pe larg în alte lucrări şi mai ales în studiul în care i-am scos la iveală însăşi existenţa[189], mă voi mărgini aici să observ că, plasat la intrarea mănăstirii-necropole a lui Ştefan cel Mare, el nu poate să evoce, pentru cine trebuie, altceva decât rangul imperial al acestuia, „moştenit”, alegoric, de târziul său urmaş din veacul al XVIII-lea[190].

Alte compuneri „decorativ”-heraldice cu tâlc, se găsesc chiar pe mormântul lui Iacob Putneanul, aflător în pridvorul bisericii mănăstirii. În centrul ornamentaţiei sculptate în relief, pe latura vizibilă a sarcofagului său (fig. 3) se află o mitră arhierească, iar sub ea, foarte stilizat, redus aproape la un motiv vegetal, un vultur bicefal, neîndoielnic totuşi ca atare.

---

[184] Şi Gherasim *Putneanul*, după N.A. Ursu, autorul ipotetic al acestei scrieri, era, oricum, legat de mănăstirea Putna.

[185] Vezi N. Grigoraş, *op. cit.*, p. 808.

[186] Cf. *supra*, p. vol.

[187] Două domnii în Moldova (1749-1753; 1756-1757) şi două în Muntenia (1753-1756; 1763-1764).

[188] Cf. N. Grigoraş, *op. cit.*, p. 807.

[189] D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée...*: pentru Putna, p. 369 şi fig. 22.

[190] Pentru alte numeroase exemple de asemenea vulturi bicefali „secreţi” pe timpul domniilor fanariote, *ibidem*, p. 366-370.

Fig. 2: Mănăstirea Putna. Stema lui Constantin Racoviță voievod

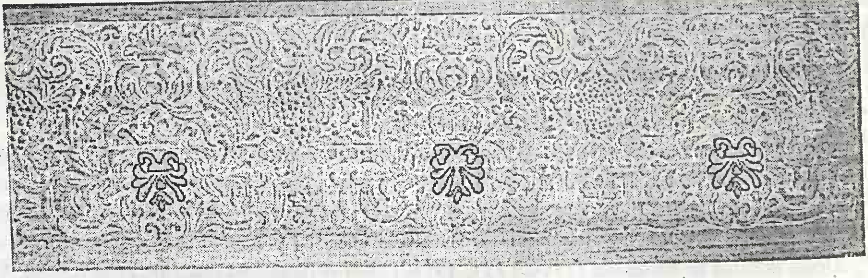


Fig. 3: Mănăstirea Putna. Mormântul mitropolitului Iacob Putneanul

Desigur, el poate fi socotit drept emblemă ecleziastică, aceea a Marii Biserici fiind, după cum se ştie, tot vulturul bicefal, însoţit, ca aici, de atributele specifice, mitra, crucea şi cârja. Dar acest simbol este flancat de alte două, care repetă acelaşi vultur bicefal stilizat, însă lipsit de orice însemn bisericesc şi timbrat de o coroană heraldică deschisă.

Aşa cum precizează inscripţia lui funerară, Iacob Putneanul a murit la 15 mai 1788 (7286)[191]. Îndată după răpirea Bucovinei, decoraţia mormântului său *opunea* astfel armelor împărăteşti ale Casei de Austria, vulturul bicefal moldovenesc, al său ca şef al Bisericii ţării şi mai mare peste Putna, dar mai ales pe cel al domnului ce-şi dormea somnul de veci alături.

Aici se întâlnesc, deci, tradiţia heraldică a vulturului bicefal al lui Ştefan cel Mare, cu tradiţia lui Ştefan cel Mare împărat, văzut sub chipul „împăratului" David, şi pe care preotul octogenar de la Hârlău o va aduce până în zilele noastre.

Expunerea care se încheie aici are limite precise. Ea constituie o primă încercare de a prezenta, examina şi explica, toate referinţele cu caracter imperial pe care le-am putut reuni, privitoare la Ştefan cel Mare şi la lunga, glorioasa, lui domnie. Printre ele, în afară de cele scrise, se găsesc şi altele, aparţinând iconografiei, heraldicii şi folclorului. Se constituie astfel, în chip firesc aş zice, serii care se coroborează şi se completează şi a căror confruntare e obligatorie pentru stabilirea unor rezultate corecte. Orice tentativă de a izola fiecare din aceste mărturii pentru a o studia doar separat, ar fi similară cu încercarea de a lua în considerare, de a înţelege şi de a restitui un monument arheologic, smulgându-i fiecare din feluritele pietre ce au mai rămas din alcătuirea sa, pentru a le examina una câte una, fără legătură între ele: singurul rezultat ar fi distrugerea totală a edificiului, conducând inevitabil la concluzia... inexistenţei lui.

Mărturiile adunate aici se dovedesc însă a fi destul de numeroase şi de elocvente pentru a rezista unui asemenea tratament. Pe de altă parte, doar cercetate cum trebuie, ele deschid perspective ce depăşesc perioada fixată şi arată a se extinde la întreg spaţiul istoric românesc. La rândul lor, ele trebuiesc aşadar integrate în ansamblul, mult mai cuprinzător, al documentelor de acelaşi fel, existenţa în număr mare a cărora am semnalat-o de la bun început[192] şi a căror investigare va trebui şi ea sistematizată[193]. Numai astfel se vor putea trage

[191] N. Grigoraş, *op. cit.*, p. 792.

[192] *Supra*, p. vol.

[193] Cf. D. Nastase, *„Necunoscute"*..., p. 496-497. Pentru cercetarea analitică a unui asemenea material, privind o perioadă limitată, aceea a domniei lui Vasile Lupu, idem, *Coroana împărătească a lui Vasile Lupu*, în AIIX, XXXI, 1994, p. 43-52, 4 fig.; idem, *Din nou despre*

concluzii mai largi asupra valorii acestor mărturii, concluzii dintre care unele ne-ar permite sigur să adâncim, să completăm sau să precizăm şi parte din rezultatele la care am ajuns în ancheta de faţă asupra epocii lui Ştefan cel Mare[194].

ADDENDUM

Apărut în ultima parte a anului 1997, pe când studiul acesta era în curs de publicare, articolul lui Ştefan Andreescu, *Politica pontică a Moldovei: Ştefan cel Mare şi castelul „Illice"*, R.I., s.n., VII/7-8, 1996, p. 511-520, pune în lumină faptul că, stăpânind castelul Lerici de la gurile Niprului, Moldova lui Ştefan cel Mare a dispus, după cucerirea Chiliei, în 1465, „de o «faţadă maritimă»... care se întindea de la Dunăre şi până la Nipru" (p. 516). Căsătoria sa cu Maria de Mangop (pe care autorul o datează în 1471 dar tot la 14 septembrie! p. 517-518) şi controlul direct pe care Ştefan l-a exercitat pentru un moment asupra minusculei ei patrii, au prelungit atunci, în fapt, această «faţadă» până în Crimeea! Raportată la condiţiile acelui moment, o asemenea extindere a *Parathalassiei* moldoveneşti nu putea decât să crească proporţional şi valoarea ei ideologică, analizată mai sus, p. vol. Încă şi mai mult. Chiar în 1475, anul marii biruinţe a lui Ştefan asupra lor, turcii, după ce cuceriseră Caffa, încercară să atace Chilia, cu forţe importante. Fură însă respinşi net de moldoveni şi, după A. Pippidi, această bătălie „doit être comptée désormais au nombre des victoires d'Etienne le Grand"[195].

---

coroana lui Vasile Lupu, în AG, IV (IX)/1-2, 1997, p. 267-284.

[194] Rezultatele cercetării consemnate în articolul meu (redactat după prezentul studiu) *Biserica din Bălineşti şi pictura ei exterioară*, în SCIA, seria Artă Plastică, 43, 1996 (apărut în 1998) p. 3-18, vor pune poate problema reexaminării datărilor, acceptate aici, ale ansamblurilor de pictură murală de la Pătrăuţi şi Sf. Gheorghe-Hârlău. Eventuale revizuiri de datare, nu schimbă însă semnificaţiile degajate mai sus din anumite scene ale acestor ansambluri.

[195] A. Pippidi, *Lettres inédites de Léonardo III Tocco*, în RESEE, XXXII/1-2, 1994, p. 69-70. Cf., anterior, Şerban Papacostea, *Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare*, RdI, 35/5-6, 1982, p. 619.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

BISERICA DIN BĂLINEŞTI ŞI PICTURA EI EXTERIOARĂ

Ctitorie a marelui logofăt Ion Tăutul († 1511), biserica Sfântul Nicolae a curţilor sale din Bălineşti, pe Siret, în nordul Moldovei, aparţine unui grup restrâns de monumente religioase ale epocii lui Ştefan cel Mare[1]. Biserica din Bălineşti e un edificiu de tip longitudinal, încheiat la răsărit cu absida altarului şi lipsit atât de abside laterale cât şi de turlă. Interiorul, împărţit în naos şi pronaos, e boltit în lung cu un semicilindru continuu, întărit cu dublouri. Acest tip derivă din vechea bazilică Sfântul Nicolae de la Rădăuţi şi, în afara celei din Bălineşti, este ilustrat în timpul lui Ştefan cel Mare de bisericile din Dolheşti (*ante* 1481) şi Volovăţ (1500-1502). Faţă de acestea, ctitoria marelui logofăt prezintă însă unele deosebiri caracteristice: clădirea ei se încheie şi spre apus cu o absidă (contraabsidă), în interior dublourile bolţii se sprijină pe mănunchiuri de colonete angajate în pereţii laterali, în locul pilaştrilor legaţi prin arce din celelalte două cazuri, iar pe latura de sud, în dreptul intrării, a fost alipit, puţin după terminarea construcţiei, un turn clopotniţă, cu parterul preschimbat în pridvor deschis prin mari arcade în arc frânt. Exteriorul [pl. 1] are o bogată decoraţie originară, în care piatra făţuită şi săpată, de tip gotic, ocupă un loc mai important decât de obicei, dar în care rolul principal revine plasticii de detaliu şi elementului cromatic al ceramicii smălţuite: la partea superioară, corpul clădirii e încins cu o întreită salbă de discuri ceramice colorate şi smălţuite. Acestea trec şi pe sub zidul clopotniţei, care astfel se dovedeşte a fi fost adăugată[2], dar şi feţele ei sunt împodobite cu acelaşi fel de discuri, din care mai găsim şi unele izolate, în diferite puncte ale faţadelor[3]. Pereţii interiori sunt în întregime acoperiţi cu pictură, contemporană cu biserica[4]. Pe faţade se mai păstrează unele urme,

[1] Bibliografia la Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova*, Bucureşti, 1974, p. 57-58. Lucrările mai noi în notele următoare.

[2] G. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice" (în continuare *BCMI*), XXVIII, 1925 (volum separat, apărut în 1926), p. 136-137.

[3] Pentru descrieri ale clădirii (construcţie şi decoraţie arhitectonică) vezi, în special: N. Ghika-Budeşti, *Biserica logofătului Tăutul din Bălineşti*, în *BCMI*, IV, 1911, p. 200-211, il.; G. Balş, *op. cit.*, p. 133-139, 201-202, il.; Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, I, Bucureşti, 1963, p. 228-239; *Istoria artelor plastice în România*, I, Bucureşti, 1968, p. 305-306 (autorul capitolului, D. Nastase).

[4] Principalul autor al acestei picturi e Gavril Ieromonahul, a cărui minusculă semnătură a fost descoperită în biserică de Sorin Ulea, *Gavril ieromonahul autorul frescelor de la Bălineşti. Intro-*

puţine şi şterse, ale unui ansamblu de pictură.

Data la care a fost zidită biserica din Bălineşti e controversată. Pisania slavonă, săpată în piatră, de pe faţada ei sudică, nu spune când au început lucrările, precizând doar că ele s-au terminat la 6 decembrie 1499. Cum punctul de plecare al dezacordului semnalat este tocmai acest document lapidar, dăm aici textul său întreg, în traducerea românească a lui Ion-Radu Mircea:

„Cu voia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi săvârşirea Sfântului Duh, pan Ion Tăutul logofăt a început a zidi această casă întru numele celui între sfinţi părintele nostru, arhierarhul şi făcătorul de minuni Nicola, în zilele binecinstitorului şi de Hristos iubitorului domn Io Ştefan Voievod, şi s-a sfârşit [и съвръшисѧ = s-a săvârşit] în anul 7007 ‹= 1499›, luna decembrie 6”. „(Pe chenar, în dreapta:) «Dragotă al lui Tăutul»”. [драготь таѹтѹловичь][5]

Majoritatea celor care s-au ocupat de biserica din Bălineşti au admis că zidirea ei s-a sfârşit efectiv în toamna anului 1499, ziua de 6 decembrie marcând simbolic pe aceea a hramului, sfântul Nicolae[6]. Dar în pronaosul lăcaşului sunt îngropaţi copii ai ctitorului, morţi, după inscripţiile lor funerare, în 1494 şi 1495[7]. Coroborând aceste mărturii cu aceea a unor grafite, pe care le descoperise în altar, pe pictura din absidă, şi le datase în 1494 şi 1496, Oreste Tafrali afirma că „biserica exista în 1494” şi că „era zugrăvită cu frescele actuale”[8]. Cât

---

ducere la studiul picturii moldoveneşti din epoca lui Ştefan cel Mare, în volumul colectiv *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, îngrijit de M. Berza, Bucureşti, 1964, p. 419-461, 17 fig.

[5] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare* (în continuare *Repertoriul Ştefan cel Mare*), Bucureşti, 1958, p. 172.

[6] Vezi, în ordine alfabetică: Petru Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei...*, Suceava [f.d.], p. 86, 106, 230; Paul Henry, *Les églises de la Moldavie du Nord, des origines à la fin du XVI^e siècle*, Paris, 1930, p. 114, 127 (ba chiar, la p. 177, se datează construcţia în 1500) (şi versiune românească, *Monumentele* [sic!] *din Moldova de Nord, de la origini până la sfârşitul secolului al XVI-lea*. Postfaţă şi note de Vasile Drăguţ. Traducere şi indici Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, 1984, p. 115, 126, 169); Corina Nicolescu, *Arta în epoca lui Ştefan cel Mare...*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 315, n. 1; Ştefan Olteanu şi Constantin Şerban, *Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în evul mediu*, Bucureşti, 1969, p. 73; Vladimir Sas-Zaloziecky, *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern...*, München, 1955, p. 93; *Scurtă istorie a artelor plastice în R.P.R.*, I, Bucureşti, 1957, p. 116, 298; H. Stănescu, *Meşteri constructori, pietrari şi zugravi din timpul lui Ştefan cel Mare*, în „Studii şi cercetări de istoria artei” (în continuare, *SCIA*), II/1-2, 1955, p. 365; I.D. Ştefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie...*, Paris, 1928, p. 97; idem, *Eglise de Bălineşti*, în *BCMI*, XXXVII, 1944, p. 7; Virgil Vătăşianu, *Istoria artei feudale în ţările române*, I, Bucureşti, 1959, p. 629, 717, 825; idem, *Despre datarea bisericii Sf. Nicolae din Bălineşti*, în *SCIA*, seria *Artă plastică*, 25, 1978, p. 209-210.

[7] Alex. Lapedatu, *Inscripţiile bisericii din Bălineşti*, în *BCMI*, IV, 1911, p. 214-215 şi fig. 3-5 (pietrele lor de mormânt); *Repertoriul Ştefan cel Mare*, p. 259, 260.

[8] O. Tafrali, *Îndrumări culturale* ‹articolul *Biserica din Bălineşti*›, Bucureşti, 1926, p. 26.

priveşte data din pisanie, rezultă că Tafrali dă termenului „s-a sfârşit" (la el „s-a săvârşit"), sensul de încheiere, sau de finisare, a principalelor lucrări, executate anterior[9]. La fel pare a fi judecat şi G. Balş, care, determinat de pisanie, admite şi el că biserica a fost terminată în 1499[10], deşi, în cronologia pe care o stabileşte în acelaşi volum, datează construcţia în 1494[11]. Mai târziu, G. Balş se va fixa totuşi la acest din urmă an[12]. Conducându-se însă după lucrarea sa clasică, anterior citată, Grigore Ionescu, în prima sa sinteză a arhitecturii româneşti[13], şi *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*[14], vor adopta ambele date. Recitind în 1955 grafitele din altar, Sorin Ulea a confirmat lecţiunea lui Tafrali şi, în plus, a precizat că unul din ele este scris chiar în luna ianuarie 1494. Conchizând de aici că „biserica se afla zugrăvită încă din anul precedent: 1493"[15], Sorin Ulea socoate probabil ca zidirea ei „să fi început încă din 1492"[16]. Pornind de la această dublă citire a grafitelor, Grigore Ionescu a renunţat, în sinteza sa ulterioară la anul 1499, dar s-a menţinut, în ce priveşte datarea construcţiei, la 1494[17]. Într-un articol din 1967[18] şi în *Istoria artelor plastice în România*[19] autorul cercetării de faţă, din acelaşi motiv, datează zidirea bisericii din Bălineşti – nu fără o anume şovăială – „prin 1492-1493". Mai târziu, pe când Ştefan S. Gorovei plasa începutul zidirii ei „în 1490 sau 1491"[19a], Carmen Bogdan considera că biserica a fost construită în 1491, „pereche" cu Sf. Nicolae Domnesc din Iaşi, ctitorie din 1491-1492 a lui Ştefan cel Mare[20], iar I. Zugrav şi Vasile Drăguţ reveneau la datele din *Repertoriul* citat (1494-1499)[21].

---

[9] Existenţa bisericii în 1494 „se poate susţine citind cu atenţie pisania, care spune că la1 499 s-a săvârşit lucrarea". *Loc. cit.*

[10] G. Balş, *op. cit.*, p. 133.

[11] *Ibidem*, p. 200, 202, 303, 304.

[12] Idem, *Maica Domnului Îndurătoarea. O contribuţie la studiul Maicii Domnului de tipul Eleusa în frescele bisericilor moldoveneşti...*, Bucureşti, 1930, p. 3, 14.

[13] Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii româneşti*, Bucureşti, 1937, p. 243 şi 249.

[14] P. 14, 167.

[15] Sorin Ulea, *op. cit.*, p. 425, n. 1.

[16] Idem, în *Istoria artelor plastice în România*, I, p. 355.

[17] Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, I, p. 228.

[18] Dumitru Nastase, *Despre spaţiul funerar în arhitectura moldovenească*, în *SCIA*, seria *Artă plastică*, 14/2, 1967, p. 207.

[19] I, p. 305, 306.

[19a] Ştefan S. Gorovei, *Biserica de la Bălineşti*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", L II/1-2, 1976, p. 109, 110.

[20] Carmen Bogdan, *Datarea zidirii monumentului de la Bălineşti sec. XV (opinii)*, în „Monumente istorice şi de artă", XLVI/1, 1977, p. 69-74.

[21] I. Zugrav, *Biserica din Bălineşti*, în volumul colectiv *Monumente istorice bisericeşti din Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, Iaşi, 1974, p. 129; V. Drăguţ, *Arta gotică în România*, Bucureşti, 1979, p. 172.

Iată însă că, supunând unei noi lecturi grafitele în chestiune, Ion Solcanu a constatat că în cele atribuite anului 1494, văleatul nu este, în realitate, menționat defel[22]. Cât priveşte iscăliturile socotite de Tafrali din 1496, Solcanu datează două din ele în 1592, iar anul unei a treia îl respinge, ca fiind greşit[23]. Întemeiat pe aceste rezultate, la care mai adaugă unele considerații ajutătoare, I. Solcanu datează în anul din pisanie, 1499, nu numai sfârşitul, ci şi începutul zidirii bisericii din Bălineşti[24]. Evident, în acest caz, pictura murală din interior nu poate fi decât ulterioară, acelaşi autor plasând executarea ei nu cu mult[25] după 29 septembrie 1500, data atribuită morții unei fiice a ctitorului, Magda, absentă din tabloul votiv[26]. Totuşi, în relativ recenta ei monografie a bisericii din Bălineşti, Corina Popa notează în mod judicios că anul 1499 „nu e în concordanță cu caracteristicile monumentului, care-l plasează mai curând în prima epocă de construcții bisericeşti din timpul lui Ştefan, până în 1495"[27], data din pisanie punând-o, la fel de judicios, în legătură cu foarte importantul rol politic jucat atunci de logofătul Tăutul în încheierea păcii cu Polonia[28]. Utilizând şi diferite alte indicii, autoarea consideră, în concluzie, că „biserica ar fi putut fi construită prin 1494-1495 şi sfințită în ziua sfântului de hram, în anul 1499, cum spune pisania"[29] şi că pictura ei interioară „putea fi realizată între 1500-1511, anul morții logofătului"[30].

Printre indiciile de datare a construcției, Corina Popa citează[31] unul dintr-o comunicare a mea[32]. E vorba de discurile ceramice, foarte caracteristice pentru epoca lui Ştefan cel Mare. *Ca regulă generală*, aceste discuri sunt împodobite cu

[22] Ion I. Solcanu, *Représentations chorégraphiques dans la peinture murale de la Moldavie et leur place dans l'iconographie sud-est européenne, (XV^e-XVI^e siècles)*, în „Revue des études sud-est européennes", XIV/1, 1976, p. 50-51; idem, *Biserica din Bălineşti: datarea construcției şi a picturii interioare*, în „Anuarul Institutului de istorie şi arheologie «A.D. Xenopol» Iaşi" (în continuare *AIIAI*), XIX, 1982, p. 532-534.

[23] *Ibidem*, p. 534-535.

[24] *Ibidem*, p. 535-536.

[25] Aşa cum rezultă din alte lucrări ale sale, cf. *infra*, p.volumului.

[26] *Loc. cit.*, p. 536. Pentru datările propuse pentru pictura interioară de ceilalți partizani ai anului din pisanie, vezi: *ibidem*, p. 532; Corina Popa, *Bălineşti*, Bucureşti, 1981, p. 35 şi n. 51. Pentru anul morții Magdei, *infra*, p. volumului.

[27] Corina Popa, *op. cit.*, p. 35.

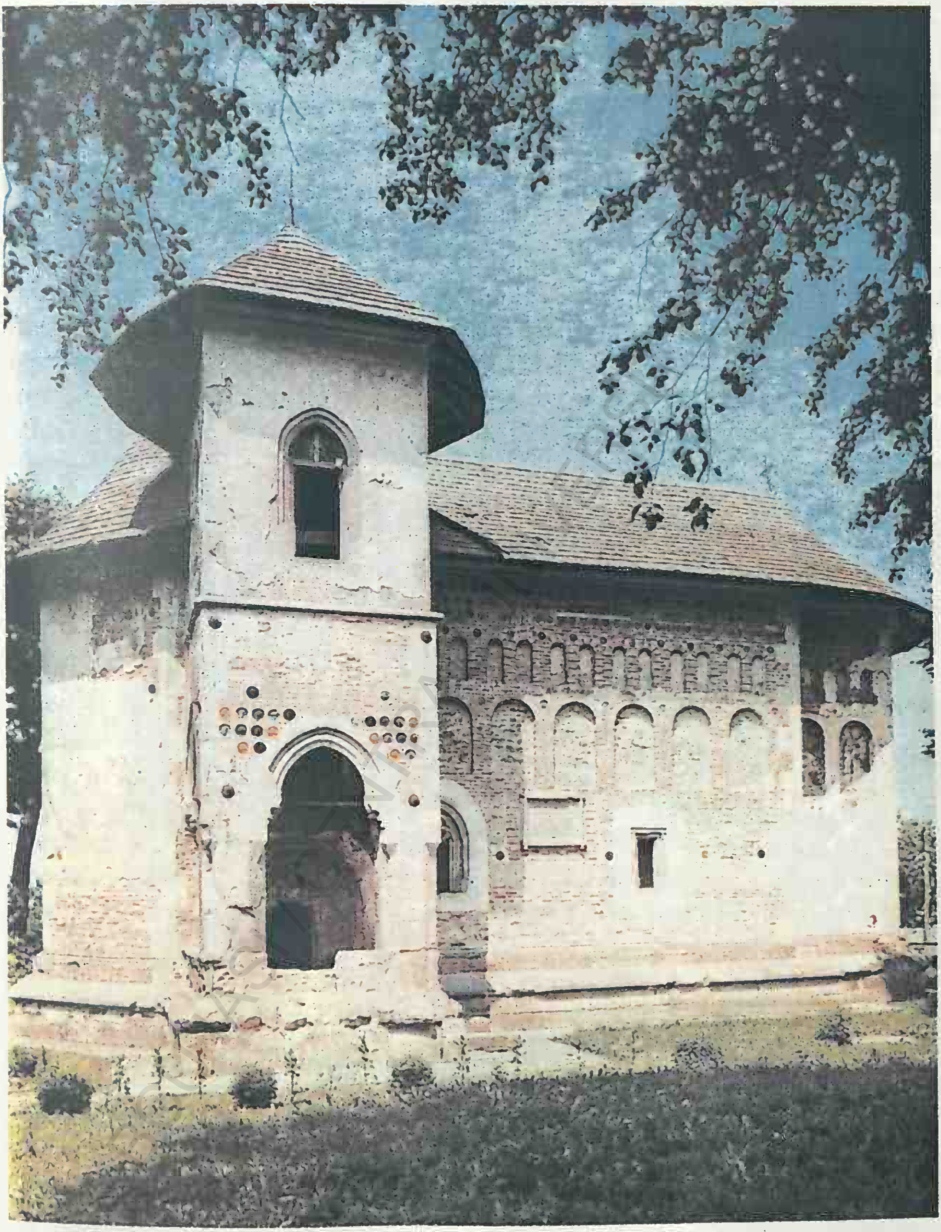
[28] *Loc. cit.*, cf. p. 9.

[29] *Op. cit.*, p. 36.

[30] *Op. cit.*, p. 37.

[31] *Op. cit.*, p. 36.

[32] Dumitru Nastase, *O pisanie amăgitoare şi un ctitor uitat*, comunicare prezentată la sesiunea ştiințifică aniversară a Institutului de Istoria Artei din Bucureşti, 12-14 iunie 1969 (cf. şi mențiunea din *SCIA*, seria *Artă plastică*, 16/2, 1969, p. 164).



Biserica din Bălineşti

motive figurative şi heraldice *numai până în 1493* (inclusiv). Începând de la Borzeşti, biserică zidită în 1493-1494, figurilor fantastice li se substituie un decor mult mai simplu, geometric, sau uneori vegetal, grupat în jurul unui buton central, iar vechile motive, depăşite, nu mai sunt reluate decât în două cazuri, la bisericile cu tendinţe conservatoare de la Dorohoi şi Popăuţi-Botoşani, pentru ca, după 1496, să dispară definitiv[33]. La Bălineşti, motivele de pe discuri sunt figurative în cvasitotalitatea lor, atât pe corpul bisericii, cât şi pe turn, dar, pe alocuri, în fauna fabuloasă se insinuează câte o „roză a vânturilor". Putem deci considera că aceste discuri preced pe cele de la Borzeşti, spre care fac tranziţia rarele piese geometrice.

Un ajutor esenţial pentru delimitarea cât mai exact posibilă a datei la care a fost construită biserica din Bălineşti ni-l oferă formele şi plastica ferestrelor ei. Aceste ferestre sunt de două tipuri: cele ale naosului sunt relativ mici, cu golul dreptunghiular, cuprins la exterior într-un chenar de piatră profilată, tot dreptunghiular, alcătuit din baghete încrucişate la colţurile superioare; la pronaos însă, ferestrele, mai mari, în arc frânt, sunt împărţite în două prin menouri, au chenarele mai bogat profilate prin toruri şi cavete şi timpanele împodobite cu trilobi în piatră străpunsă. Ambele tipuri sunt curente în arhitectura epocii lui Ştefan cel Mare, dar nu se reîntâlnesc alăturate, *în aceleaşi variante ca la Bălineşti*, decât într-una singură din ctitoriile păstrate ale domnului: la biserica Sf. Ioan a curţilor sale din Vaslui, ridicată în anul 1490[34]. Această biserică este prima la al cărei pronaos întâlnim ferestrele mari în arc frânt şi ultima la care ferestrele mici ale naosului au, atât rama, cât şi golul, dreptunghiulare. Începând din 1492, de la biserica Sf. Gheorghe a curţilor domneşti din Hârlău, golurile ferestrelor mici, cu chenare de baghete, ale naosului vor fi pentru tot restul epocii lui Ştefan cel Mare tăiate la partea superioară în arc, mai întâi ascuţit, apoi rotunjit[35]. Considerând că de la noile biserici domneşti de curte porneau în această fază modificările stilistice general acceptate, vom conchide că biserica din Bălineşti a fost construită *după cea de la Vaslui*, de la care a împrumutat ferestrele pronaosului, şi *înainte de terminarea celei de la Hârlău*, de la care n-a putut să le împrumute pe cele ale naosului, adică în anii 1491-1492. Încercarea, ispititoare, de a restrânge la un singur an această datare, îmi pare, cel puţin deocamdată, riscantă[36]. La fel aceea de a preciza anul construirii turnului cu pridvor, mulţumin-

[33] Cf. G. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, p. 236.

[34] Restaurarea bisericii – de fapt, reconstruirea ei pe fundaţiile originare – înfăptuită de Comisiunea Monumentelor Istorice între cele două războaie, a putut reconstitui corect ferestrele, datorită elementelor originale regăsite ale chenarelor lor. G. Balş, *op. cit.*, p. 65; *Repertoriul Ştefan cel Mare*, p. 87 şi fig. 52.

[35] Vezi şi G. Balş, *op. cit.*, p. 207-208.

[36] Cf. însă Carmen Bogdan, *op. cit.*

du-ne cu constatarea că, aşa cum o dovedeşte bogata sa podoabă de discuri, decorate ca şi cele de pe corpul lăcaşului, el i-a fost alipit foarte curând în dreptul intrării. Dar despre pridvorul bisericii din Bălineşti va fi vorba şi mai departe.

Dacă în 1499 întreg edificiul, împreună cu adaosul său, era de câţiva ani zidit şi decorat cu ocniţe şi discuri la exterior, ce lucrări se puteau sfârşi la biserica din Bălineşti în ultima parte a acelui an?

Am văzut că pentru datarea picturii interioare a lăcaşului s-a recurs la mărturia tabloului votiv, zugrăvit, evident, pe când trăia logofătul, portretizat acolo, adică până în 1511, şi după moartea copiilor săi ce lipsesc din grupul de familie al compoziţiei. Ultimul, cronologic, dintre aceştia ar fi fost o fată, Magda, care ar fi murit la 29 septembrie 1500, după inscripţia de pe piatra ei funerară, ce se află în pronaosul bisericii[37]. Tocmai văleatul datei este însă uzat şi Al. Lapedatu, citindu-l ҂зи (7008 = 1500), l-a însoţit cu un semn de întrebare[38]. Dar dacă prima cifră, ҂з = 7000, e sigură, a doua nu poate fi reconstituită ca и = 8, ci e, foarte plauzibil, mai mică, anul fiind, în acest caz, 1493, dacă nu 1495. Înspre aceleaşi date ne conduce şi compararea pietrei de mormânt a Magdei cu altele, contemporane, aflate în acelaşi loc. În adevăr, ornamentaţia ei are motive identice şi e aidoma ca stil şi factură cu aceea a surorii ei Vasilca, moartă la 18 septembrie 1495[39]. Cele două pietre alcătuiesc o pereche, ca şi cele – altfel împodobite, dar tot aşa de asemănătoare între ele – a doi fii ai logofătului, Petru şi Teodor, morţi în 1494[40]. Pietrele de mormânt ale celor două surori se deosebesc însă net de aceea a Mariei, mama lui Dragotă al Tăutului, răposată la 23 martie 1499[41]. Lespedea funerară a Magdei nu ne poate deci ajuta la datarea picturii de la Bălineşti, ci numai, cel mult, la a zidirii bisericii[42].

În schimb, tabloul ctitoricesc ne poate oferi alte, multe şi deosebit de însemnate, informaţii asupra picturii murale a lăcaşului în care se găseşte. Modelul bisericii din mâinile marelui logofăt Ion Tăutul [pl. II] reprezintă ctitoria sa, împreună cu turnul şi pridvorul ei, evident cu înfăţişarea pe care o avea aceasta atunci când se executa pictura sa interioară. În limitele genului ei, imaginea este pe cât se poate de exactă, iar fidelitatea cu care sunt reproduse detaliile, remarcabilă (vezi, de pildă, soclul proeminent, torul orizontal care desparte cele două caturi ale turnului şi, mai ales, fereastra mare de la sud, cu cadrul ei evazat, menoul

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[37] Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 215 şi fig. 6. Cf. *supra*, p. vol.

[38] Al. Lapedatu, *loc. cit.*, Cf. şi rezerva lui I.R. Mircea, în *Repertoriul* citat, p. 266, n. 1.

[39] Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 215 şi fig. 5.

[40] *Ibidem*, p. 215 şi fig. 3, 4.

[41] *Ibidem*, p. 215 şi fig. 7. O notă asupra acestei rectificări pregăteşte Ştefan S. Gorovei.

[42] E necesar să subliniez că Magda nu figurează în tabloul votiv, numele de Mădălina nefiind al ei, cum s-a crezut în unele lucrări mai recente, ci al soţiei logofătului. În tablou sunt numai trei copii, numiţi desluşit prin inscripţii: Petraşco, Ion şi Nastasia.

median şi ornamentaţia timpanului). Aspectul faţadelor reprodus de acest chivot nu este însă cel avut la origine de corpul clădirii şi de turn. Am spus că biserica din Bălineşti păstrează urme ale unui ansamblu de pictură ce-i acoperea odinioară exteriorul. Îndeobşte, specialiştii sunt de acord că acest ansamblu aparţine vremii lui Petru Rareş, Sorin Ulea atribuindu-l, mai strâns, anilor 1535-1538[43]. Poate, într-o măsură justificat, dar pentru noi, oricum, din păcate, pentru a-i scoate la lumină decorul iniţial de ocniţe şi discuri smălţuite, restaurarea modernă a lăcaşului a decapat, aproape peste tot, tencuielile exterioare, cu ce mai aveau din această pictură. Pe fotografii mai vechi [fig. 1, 3], se vede însă limpede că ele astupau ocniţele mari, lăsând la vedere numai şirul celor mici, de sus (tot tencuite însă). Doar pe absida altarului fuseseră cruţate şi ocniţele mari, acolo potrivite pentru a adăposti chipuri sacre [fig. 4]. În schimb, pentru a obţine suprafeţele întinse necesare desfăşurării monumentalei compoziţii a Judecăţii de Apoi (din care anumite porţiuni se mai disting şi azi), pe contraabsida apuseană au fost acoperite ambele şiruri de ocniţe. Cât despre discurile smălţuite, ele dispăruseră cu totul sub învelişul compact şi neted de tencuială.

Or, în imaginea ei din tabloul votiv [pl. II], biserica din Bălineşti se înfăţişează aşa cum arăta *după ce fusese acoperită pe dinafară cu acest strat de preparaţie a picturii ei exterioare*. Într-adevăr, ca şi în fotografiile alăturate (din 1911, sau puţin anterioare) [fig. 1-3], ea nu are decât şirul de ocniţe mici, iar feţele contraabsidei sunt lipsite şi de acestea. Pe paramentele ei exterioare, vizibil tencuite, nu se zăreşte nici urmă de disc ceramic. Faţada sudică prezintă însă o zugrăveală (în sens modern), trasată în subţiri linii albe şi compusă din vrejuri, grupate în câmpuri şi brâie[44]. În chip tradiţional, pictarea unei biserici trebuind să înceapă, se înţelege, cu interiorul, ceea ce reproduce tabloul votiv sunt faţadele lăcaşului pregătite pentru a fi acoperite în continuare cu ansamblul de fresce figurative din care a mai rămas atât de puţin[45].

---

[43] Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti*, I, în *SCIA*, 10/1, 1963, p. 68 (versiune franceză: *L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave*, în „Revue roumaine d'histoire", II/1, 1963). Voi cita versiunea românească. Pentru o altă datare, *infra*, p. volumului.

[44] Şi sus, printre şirurile de discuri, şerpuieşte o firavă ornamentaţie vegetală zugrăvită colorat, tencuită o dată cu acestea. (Se vede puţin şi în detaliul de faţadă relevat în culori, din Gr. Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, I, pl. V). Cf. *infra*, n. 108. Independent de mine, atât aceste detalii ornamentale, cât şi cel al vrejurilor de pe biserica din tabloul votiv, au fost observate şi de Paraschiva-Victoria Batariuc, de la Muzeul Naţional al Bucovinei, Suceava.

[45] La bisericile moldoveneşti din timpul lui Ştefan cel Mare şi din secolul XVI, stratul de tencuială pe care urma să se aştearnă pictura murală, interioară sau exterioară, era provizoriu zugrăvit cu motive simple. Chiar la Bălineşti se văd în interior, sub stratul de suport al frescelor figurative, imitaţii de cărămizi (G. Balş, *op. cit.*, p. 138). Acest gen de decoraţie provizorie e curent şi, mai de

Tot acest ansamblu l-au avut în vedere şi unele particularităţi ale pisaniei care a pus atâtea probleme. Pisania de la Bălineşti [fig. 5] a atras atenţia lui G. Balş[46] şi prin chenarul ei proeminent. Evazat, alcătuit din patru baghete profilate, puternic reliefate şi încrucişate la colţuri, acest tip de cadru este excepţional anterior. El este, însă, caracteristic pentru bisericile pictate la exterior, unde straturile de mortar ale frescelor de pe faţade obligă la delimitarea şi protejarea câmpului inscripţiei, precum şi la punerea lui în valoare pe vasta suprafaţă multicoloră şi „istoriată". Pe deasupra, pisania de la Bălineşti mai prezintă şi o particularitate, prin care *e unică în întreaga epocă de apogeu a arhitecturii moldoveneşti*: ea nu este plasată în vecinătatea intrării, ci la o bună distanţă de ea, înspre mijlocul faţadei sudice[47], aici faţadă principală. Ea trebuia deci să atragă atenţia celor ce priveau, din curte, exteriorul pictat al bisericii. Această pictură nu trebuia aşadar să absoarbă, sau să minimalizeze, înscrisul de pe placa de piatră. După cum s-a văzut, realizatorii întregului program s-au străduit, dimpotrivă, să atragă atenţia asupra lui. Şi nu numai prin chenar şi amplasare: într-una din fotografiile vechi reproduse [fig. 2], se mai pot vedea fragmentar trei capete pictate, rămăşiţe ale unei scene cu caracter invocator, desigur o Rugăciune (*Deisis*), elocvent zugrăvită exact sub pisanie[48]. Dar, dacă e firesc ca toate aceste lucrări să fie puse în legătură cu anul din pisanie, tot spre 1499 ne îndrumă, încă mai înaintea lor, unele modificări, neobservate până acum, suferite de pridvorul deschis al turnului clopotniţă.

Accesul în acest gen de anexe ale bisericilor, vestibuluri deschise sau porşuri, se face, fie prin toate cele trei arcade libere, fie prin una singură, care atunci e cea centrală, din dreptul portalului, sau a uşii principale, a edificiului. Tot aşa va fi dispus şi accesul în pridvoarele supraînălţate de clopotniţe ale bisericilor mol-

curând, au fost date la iveală asemenea cărămizi zugrăvite şi pe faţadele bisericii Sf. Gheorghe din Suceava, ce fuseseră apoi acoperite cu pictură propriu-zisă. Cf. *infra*, n. 108. Cât despre însăşi pictura exterioară, ca şi la Bălineşti şi pentru acelaşi motiv, ea nu apare, pentru că nu avea cum să apară, nici în imaginile votive ale bisericilor din vremea lui Petru Rareş – de pildă, Homor sau Moldoviţa – zugrăvite atât pe dinăuntru, cât şi pe dinafară dar întotdeauna în aceeaşi ordine, adică începând din interior.

46 *Op. cit.*, p. 139.

47 *Loc. cit.*; idem, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, p. 24.

48 Scene *Deisis* în legătură cu pisaniile apar şi în alte cazuri, în Moldova. La Voroneţ, pe faţada sudică, pisania zugrăvită care consemnează opera de ctitor a lui Grigore Roşca (pridvorul şi pictura exterioară) se învecinează, atât cu chipul lui Daniil Sihastru – părinte spiritual şi intercesor al său – şi al lui Roşca însuşi, cât şi cu o *Deisis*, pictată deasupra uşii meridionale chiar a pridvorului. Vezi Sorin Ulea, *op. cit.*, I, p. 86-88; II, în *SCIA*, seria *Artă plastică*, 19/1, 1972, p. 46-47. Mai ampla *Deisis* sub care e pisania bisericii mănăstirii Secu (1602) apare astfel ca o persistenţă a unei lungi tradiţii moldoveneşti (o reproducere la I.D. Ştefănescu, *op. cit.*, Album, pl. $XCIV_1$).

doveneşti din secolul XVII[49]. La Bălineşti însă, în chip cu totul excepţional, intrarea în pridvor e laterală, pe sub arcada sa răsăriteană, ca şi atunci când s-a pictat tabloul votiv, pe care se văd chiar şi cele trepte ce urcă şi azi, la fel ca odinioară, alipite pe dungă de soclul faţadei meridionale, spre această largă deschidere [pl. II şi fig. 2]. Celelalte două arcade sunt împrejmuite cu o balustradă din gresie cenuşie, ca şi soclul, dar sculptată gotic flamboiant, şi au pe partea dinăuntru câte o bancă din aceeaşi piatră.

La început, intrarea se făcea însă prin arcada centrală. Situată, după regula generală, frontal, în axul portalului, mai joasă şi mai îngustă decât cele laterale, această arcadă se apropie mai mult decât ele de proporţiile unui gol de uşă monumentală, iar faţa în care se decupează a pridvorului, era clar indicată drept „faţadă principală" a sa şi de podoaba ei de discuri smălţuite, mult mai bogată şi mai frumos rânduită decât pe părţi [pl. I]. Foarte curând – înaintea zugrăvirii tabloului ctitoricesc – accesul a fost însă mutat acolo unde e şi acum: pentru efectuarea acestei schimbări, blocurile soclului şi ale elegantei balustrade gotice au fost secţionate, apoi scoase din arcada răsăriteană şi potrivite, cum s-a putut, pentru a închide partea de jos a golului arcadei centrale. Diferenţa de dimensiuni şi alte nepotriviri, mai marea lor deteriorare (mai ales a soclului), datorată mutării, „lipitura" lor cu stâlpii vechii intrări, se văd bine [fig. 6]. La fel, lucrul improvizat al băncii corespunzătoare. Iar faţă de schimbarea survenită în funcţiile lor, arcadele şi-au pierdut cu totul simetria iniţială: ampla deschidere a noii intrări are aceleaşi proporţii cu perechea ei, închisă jos, din faţa ei, iar cele două arcade mărginite de balustradă sunt, una mare şi alta mică.

Se ştie că pe bisericile moldoveneşti din timpul lui Petru Rareş, pictate la exterior, marea compoziţie reprezentând *Asediul Constantinopolului* este, de regulă, zugrăvită pe faţada sudică, jos, la un stat de om, lângă intrarea în pridvoarele cu mari arcade, închise sau deschise. Cum *Asediul* ale cărui urme le vedea Paul Henry la Bălineşti nu avea cum să fie în altă parte[49a], vom trage concluzia că intrarea pridvorului a fost mutată tocmai în vederea zugrăvirii acestei scene-cheie în acelaşi loc şi, ca întotdeauna, sub *Acatistul Maicii Domnului*, ilustrat până sus, pe suprafaţa câştigată prin tencuirea vechii decoraţii[50]. Se înţelege, un „loc de priveală" a întregului zid acoperit cu fresce, dar şi a pisaniei din mijlocul său, era însuşi spaţiul pridvorului, cu băncile sale de piatră, iar pentru acest scop, marea arcadă a noii intrări era cum nu se poate mai potrivită.

---

[49] Vezi G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*, *passim*.

[49a] Vezi nota următoare şi *infra*, p. volumului şi n. 86.

[50] După P. Henry, *Les églises...*, p. 236, *Monumentele...*, p. 217, *Asediul* era în registrul inferior al *Imnului Acatist*, pe faţa sud.

Rezultă îndestul din cele de mai sus că lucrările de „săvârşire" din 1499 la care se referă pisania, n-au cum privi decât remanierea pridvorului, întregită de tencuirea pe dinafară a întregului edificiu, tot atunci, sau, oricum, în continuare. Nu e nevoie s-o mai spun, scopul final al acestor operaţii era realizarea picturii exterioare figurative a lăcaşului. Întemeiaţi pe cercetarea făcută, să vedem deci cum se desfăşoară scenariul lor, până la obţinerea rezultatului aşteptat.

Pe la, sau către, începutul anului 1499, s-a luat hotărârea ca biserica din Bălineşti să fie zugrăvită, atât pe dinăuntru, cât şi pe dinafară. Decorarea interiorului unui lăcaş de cult cu un ansamblu de pictură murală era un lucru destul de obişnuit şi, oricum, normal la acea vreme. Din câte ştim, nu însă, cel puţin până pe atunci, şi aceea a exteriorului său. Totuşi, pentru a crea suportul de tencuieli necesar tocmai acestei picturi exterioare, Tăutul nu şovăie să sacrifice decorul plastic şi ceramic al faţadelor ctitoriei sale, decor de calitatea artistică şi „efectul" căruia nu putea fi decât mândru[51]. Introducerea la această operaţie o face, în 1499, remanierea pridvorului deschis, atât de recent adăugat, modificare urmărind să pună în evidenţă şi valoare pictura principalei faţade a bisericii, cea meridională. Adaptarea strică însă simetria iniţială şi dăunează podoabei în piatră cioplită şi sculptată a luxosului şi elegantului pridvor, unic în arhitectura religioasă moldovenească a epocii, ca să nu mai vorbesc de frapanta sa ornamentaţie ceramică, tencuită odată cu restul.

Pisania poate astfel consemna simbolic „săvârşirea" lăcaşului de ziua hramului său din anul 1499 şi e aşezată central, tot pe faţada sudică, pentru a atrage luarea aminte asupra picturii ce o va înconjura şi asupra legăturii acesteia cu ctitorul şi cu ruga pe care o înalţă prin ea. Mai întâi, vor fi însă acoperiţi cu fresce pereţii interiori, apoi cei exteriori, în continuare, o întârziere, sau o amânare, nefiind de conceput după atât de importantele şi de promptele preparative făcute în acest scop.

Tot pisania ne spune şi cui a încredinţat Ion Tăutul răspunderea tuturor acestor lucrări: lui Dragotă „Tautulovici" al cărui nume e înscris lăturalnic pe chenarul ei[52]. Rudă foarte apropiată a ctitorului, Dragotă apare de două ori în 1497, ca pisar, în acte emise de Ştefan cel Mare, unde e menţionat, ca logofăt, şi Ion Tăutul[53]. În biserica din Bălineşti există piatra de mormânt a fiului său „Teodor al lui Dragotă pisarul", mort, s-ar părea cel târziu în 1491[54], şi cea,

[51] Discurile originale au fost în mare parte înlocuite de restaurare cu cópii, ale căror culori lasă de dorit. Vezi Corina Popa, *op. cit.*, p. 13-14 şi n. 26.

[52] *Supra*, p. vol.

[53] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, Bucureşti, 1913, p. 104, 111.

[54] Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 217. Inscripţia se păstrează doar fragmentar, dar Iorga citise pe ea leatul 6..., deci maximum 6999 = 1491, cf. Ştefan S. Gorovei, *loc. cit.*, p. 110 şi Carmen Bogdan,

amintită aici, pusă de el mamei sale „cneaghina Maria", care „s-a prestăvit" chiar în 1499, la 23 martie[55].

Lăsând la o parte diverse alte ipoteze care s-au clădit cu privire la Dragotă[56], nu văd ce altceva ar fi îndreptăţit adăugarea numelui său pe marginea pisaniei de la Bălineşti, decât rolul său de ispravnic, sau pristav – de „responsabil" – al lucrărilor menite să dea o nouă înfăţişare ctitoriei rubedeniei sale, logofătul Tăutul[56a]. Această explicaţie este întărită de însăşi amplasarea acestui adaos. În loc să-l înscrie după sfârşitul textului pisaniei, pe partea din lăuntru, netedă şi întinsă, parcă anume potrivită, a baghetei inferioare a cadrului [fig.5], Dragotă şi-a suit numele pe o baghetă laterală, într-un loc inadecvat, pe un îngust câmp vertical, unde n-a încăput decât rupt în trei [fig. 7]. Această alegere se lămureşte însă prin faptul că acolo el se află exact în dreptul numelui ctitorului şi, totodată, pe faţa din afară, dinspre noua pictură, a cadrului: în acest fel simbolic, Dragotă „al Tăutului" arată deci el însuşi că a fost ispravnicul picturii exterioare ctitorite de Ion Tăutul[57].

„Cazul" bisericii din Bălineşti îşi aruncă din plin lumina asupra schimbărilor radicale pe care le prezintă, faţă de perioada precedentă, faţadele bisericilor moldoveneşti zidite *după 1499*, până la moartea lui Ştefan cel Mare. Patru la număr, trei dintre ele sunt ctitorii domneşti (Volovăţ, Dobrovăţ, Reuseni), iar una e ridicată de Luca Arbure, la curţile sale din satul ce-i poartă azi numele. La aceste biserici, dispare brusc orice decor exterior aparent (cărămizi şi, mai ales, discuri smălţuite) şi este redus sau chiar eliminat sistemul de ocniţe şi firide oarbe, nelipsit până atunci din plastica de detaliu a faţadelor. Pe bună dreptate, asemenea transformări duc îndată cu gândul la pictura exterioară.

Articolul de faţă nu-şi propune însă să studieze acest ultim grup de monu-

---

op. cit., p. 69. Cf. şi *Repertoriul* citat (traducere mai corectă decât la Lapedatu).

[55] Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 215-217.

[56] Pentru care, vezi Corina Popa, *op. cit.*, p. 36.

[56a] *Loc. cit.*

[57] Nume de ispravnici pe pisanii, găsim în Moldova în secolul XVI: în 1542-1550 pe episcopul Macarie, cronicarul, la biserica episcopală din Roman şi, în 1547, la Voroneţ, pe „Marcu pristavul" mitropolitului Grigore Roşca. Vezi G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, în *BCMI*, XXI, 1928, p. 320, unde, împotriva unor supoziţii mai vechi, că Marcu ar fi fost zugrav, se dă termenului de pristav sensul real de „supraveghetor (...) care are grija conducerii administrative a lucrărilor, a procurării materialelor, a aducerii zidarilor, îngrijind de ce trebuie...". Ieromonahul Visarion, egumen şi pristav la Suceviţa, e amintit ca atare într-o însemnare pe un manuscris, datată 22 iulie 1596. Victor Brătulescu, *Pictura Suceviţei şi datarea ei*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XL/5-6, 1964, p. 224 şi 227-228. Pe o pisanie, un alt pristav apare în 1642 la mănăstirea Pângăraţi – Andonie de la Bisericani, ale cărui rosturi sunt acum indicate, în sensul arătat de G. Balş (*op. cit.*, p. 180). Desigur şi egumenii numiţi în unele pisanii din secolul XVI, fără altă specificare, dar uneori portretizaţi, au îndeplinit acelaşi rol.

mente religioase ale epocii lui Ştefan cel Mare şi singurul dintre ele care interesează aici e biserica de la Volovăţ. Prima, cronologic, din tot grupul, ea este ridicată de Ştefan cel Mare pe când se consumau şi se încheiau marile schimbări din Bălineşti. Conform pisaniei sale, zidirea lăcaşului a început în 1500 – deci de îndată ce „s-a sfârşit" în felul arătat biserica din Bălineşti – şi s-a încheiat după mai mult de doi ani (de fapt, după trei sezoane de lucru), la 14 septembrie 1502[58]. Despre biserica din Volovăţ s-a spus mereu – cu îndreptăţire, de altfel – că reia tipul longitudinal, „arhaic", de construcţie religioasă, depăşit de evoluţia arhitecturii moldoveneşti. Însă, în mai simplu decât la Bălineşti, acest tip este comun ambelor edificii, iar ce nu s-a spus e că la Volovăţ meşterii sunt departe de a se mulţumi să aplice soluţii verificate, copiind, mai mult sau mai puţin mecanic, exemplare anterioare. Dimpotrivă, ei ridică cea mai mare dintre bisericile compuse din naos şi pronaos ale epocii lui Ştefan, crescând înălţimea clădirii şi distanţându-i considerabil zidurile laterale, dacă nu mă înşel până la o lărgime pe care nu o atinseseră încă, pentru a aşeza deasupra leagănul cu cea mai mare deschidere din vechea arhitectură ecleziastică a Moldovei. Această mărire a deschiderii a fost realizată cu ajutorul unui ingenios sistem de susţinere şi descărcare a dublourilor leagănului – mai numeroase ca oriunde – prin console plasate în capul pilaştrilor laterali, caracteristici tipului. Inovaţie mai la îndemână, zidurile au fost întărite la exterior, ca măsură de prevedere, cu contraforturi, absente la bisericile moldoveneşti anterioare de plan logitudinal simplu.

O dată ce acoperirea cu pictură figurativă a faţadelor unei biserici necesitase sacrificarea întregului lor decor ceramic şi, în bună parte, a celui plastic, fireşte că primul va lipsi cu totul, iar al doilea va suferi modificări adecvate la următoarea biserică nou zidită, dacă aceasta va fi destinată *ab initio* să fie zugrăvită şi pe dinafară. Or următoarea biserică este cea din Volovăţ [fig. 9-12], ale cărei faţade, cu adevărat, în afară de brusca suprimare a ceramicii smălţuite, au mai suferit, tot brusc, şi următoarele schimbări faţă de exteriorul bisericilor de dinaintea ei:

Ocniţele au fost sensibil micşorate şi cele două şiruri ale lor împinse puţin mai sus, pe porţiunea eliberată prin dispariţia discurilor, lăsând sub ele întinse suprafeţe goale[58a]; şi soclul a dispărut, ceea ce măreşte încă întinderea lor; absida [fig. 10] a devenit semicilindrică şi pe dinafară, pierzându-şi, în plus, şi înaltele firide oarbe, cu îngustele lor lezene; sub ocniţe au fost deci cu grijă îndepărtate

[58] „... s-a început în... 7008 ‹= 1500› şi s-a sfârşit în...7010 ‹= 1502› ... septembrie 14". *Repertoriul Ştefan cel Mare*, p. 183. Data terminării închide acelaşi simbol ca la Bălineşti: e ziua hramului bisericii, Înălţarea Sfintei Cruci.

[58a] Pe faţada nordică se vede azi doar rândul de ocniţe mari. Trebuie însă spus că tencuiala actuală de la partea de sus a zidurilor (cuprinzând ocniţele) e modernă.

toate accidentele de nivel de pe faţa ei, rămasă astfel curbă şi netedă, tăiată doar de o îngustă ferestruică. Neted şi întins a devenit şi zidul apusean [fig. 12], de pe care portalul a fost „transferat" pe faţada sudică, în locul pe care-l ocupa, de obicei, până atunci, rămânând doar golul unei ferestre, mai mici decât la pronaosurile precedente.

Ne aflăm, hotărât, în faţa unei schimbări totale a concepţiei asupra faţadelor, schimbare dictată de programul acoperirii lor cu aceeaşi zugrăveală ca la Bălineşti, şi care nu e decât ceea ce numim, pentru mai târziu, pictura exterioară moldovenească[58b].

După o părere general acceptată până în 1972, pictura exterioară a bisericilor moldoveneşti îşi are începuturile în prima domnie a lui Petru Rareş (1527-1538). Cel mai important cercetător al acestui fenomen artistic, Sorin Ulea, afirmase chiar, în câteva rânduri, că el apăruse dintr-o dată, în 1530, din iniţiativa acestui voievod, la biserica Sf. Gheorghe a curţilor domneşti din Hârlău, ridicată de Ştefan cel Mare în 1492[59]. Sorin Ulea îşi va argumenta într-un amănunţit studiu iconografic aceeaşi opinie, mai târziu, în 1984, susţinând chiar că însăşi ideea acestei picturi aparţine lui Petru Rareş[60].

Între timp, datarea în 1530 şi, în general, pe vremea lui Petru Rareş, a începuturilor în cauză, fusese însă contestată. Încă mai dinainte, unii cercetători îşi exprimaseră – mai mult sau mai puţin în fugă – părerea că pictura exterioară moldovenească, aşa cum o cunoaştem din monumentele ei „clasice", şi-ar avea punctul de plecare, sau, mai degrabă, premizele, în unele crâmpeie izolate de frescă, decorative (bandouri etc.) sau figurative (busturi de sfinţi în ocniţe), pe care le-au bănuit a aparţine epocii lui Ştefan cel Mare[60a]. În 1972, a fost însă pentru întâia oară susţinută părerea că „în jurul anului 1530 trecuseră ca la trei decenii de la apariţia primelor ansambluri de pictură exterioară moldovenească". Această nouă şi, pe atunci, mai mult decât surprinzătoare, datare, aparţine autorului rândurilor de faţă[61], care a reluat, dezvoltând-o, argumentarea ei, într-o

[58b] Sub ocniţe, singurele accidente pe suprafeţele zidurilor sunt create de contraforturi, socotite cu rol static şi subliniind totodată înrudirea cu bazilica învecinată a Rădăuţilor. Dar, pe de o parte, aceste elemente de sprijin vor fi folosite şi la ctitorii ale lui Petru Rareş, zugrăvite pe dinafară, pe de alta, în anul terminării Volovăţului se va imagina soluţia pentru ca biserica Arbure să se poată lipsi de ele. Am socotit necesară această observaţie, dar trebuie să ne oprim la ea, pentru a nu depăşi limitele pe care ni le-am fixat.

[59] Vezi, mai ales, Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică...*, I, p. 90.

[60] Idem, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue*, în „Revue roumaine d'histoire", XXIII/4, 1984, p. 285-311, 5 fig.

[60a] Cf. *infra*, p. volumului şi n. 108.

[61] D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, „Fondation Européenne Dragan", 9, Atena, 1972, p.8-9 ş in. 13, p. 24-26.

lucrare redactată un an mai târziu şi publicată în 1976[62]. Încă de la primul studiu, părerea mea în această privință era limpede formulată de pasajul următor: „pictura exterioară moldovenească n-a apărut pe timpul lui Petru Rareş, formele imuabile, grandoarea, calitatea decorativă şi extraordinara rezistență tehnică pe care i le cunoaştem fiind – cum e şi firesc – rodul unei evoluții şi al unor experimente pe care timpul le-a sacrificat (s-ar putea ca nu total şi ca cercetarea atentă a resturilor de tencuială veche, pictată sau nu – câtă a scăpat nedecapată de restaurările moderne – să dea rezultate surprinzătoare). Au rămas însă fațadele bisericilor care renunță brusc şi fără întoarcere la tradiționala strălucire a ceramicii smălțuite şi elimină sau reorganizează tot atât de tradiționalul sistem de ocnițe şi arcade oarbe, pentru a crea cât mai mari suprafețe netede, pe întinsul cărora să poată fi aşternut noul decor de zugrăveală iconografică (adaptat concomitent şi la fațadele unor lăcaşuri mai vechi). Această schimbare este inițiată la Volovăț şi exemplul ei devine lege pentru aproape întreg veacul al XVI-lea"[63]. În lucrarea următoare, o analiză a evoluției decorului fațadelor în arhitectura religioasă a epocii lui Ştefan cel Mare ducea la aceleaşi concluzii, permițându-mi de asemenea să subliniez faptul că ridicarea Volovățului presupune existența în Moldova a unor ansambluri premergătoare de pictură exterioară şi să fixez începuturile acesteia la anii 1498-1500[64]. Tot acolo făceam precizarea că cel puțin temele principale ale primelor ansambluri vor fi acelea pe care le vom întâlni apoi, pe vremea lui Petru Rareş[65]. În sfârşit, în ambele lucrări atrăgeam atenția asupra posibilității ca din această fază a începuturilor să fi rămas unele urme de pictură[66].

Autorii unor lucrări publicate ulterior, au ajuns şi ei la rezultate similare, sau foarte apropiate, care coroborează sau confirmă tezele de mai sus, adăugându-le şi unele elemente noi.

Existența la mănăstirea Probota a unei biserici ctitorite de Ştefan cel Mare, azi total ruinate, era cunoscută mai de mult[67]. Făcând săpături la ruinele „Probotei vechi", arheologii Lia Bătrâna şi Adrian Bătrâna au identificat resturile unei biserici ridicate de Ştefan cel Mare, după părerea lor în cursul primilor săi 10 ani de domnie („Probota I"), prăbuşite însă repede şi refăcute tot de el, după 1490

[62] Idem, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 5-10. Pentru data redactării ei şi pentru conferința ținută la 1 martie 1973 pe care o dezvoltă, *ibidem*, *Avertissement* şi p. 51.

[63] *Ideea imperială în țările române...*, p. 25-26.

[64] *L'héritage impérial byzantin...*, p. 5-8.

[65] *Ibidem*, p. 8.

[66] *Ideea imperială...*, p. 25 (vezi pasajul reprodus aici); *L'héritage...*, p. 5.

[67] Corina Nicolescu şi Florentina Jipescu, *Din trecutul mănăstirii Probota*, în *SCIA*, III/1-2, 1956, p. 292-298. Cf. nota următoare.

(„Probota II"), şi acest lăcaş „căzând" la rândul său în destul de scurtă vreme[68]. La ambele monumente, săpăturile au dat la iveală câte un mic fragment de pictură exterioară, de crezut iconografică, despre care nu există nici un altfel de indiciu[69], dar, de la care pornind, autorii încearcă unele generalizări privind zugrăvirea pe dinafară a bisericilor lui Ştefan cel Mare[70]. Oricum, aceste mărturii ar proba existenţa, încă din vremea sa, a unor elemente exterioare de decor figurativ pictat al bisericilor, mai întins sau mai restrâns[71].

Din 1978, problema începuturilor picturii exterioare moldoveneşti a fost reluată de Ion Solcanu[72]. Citând prima dintre lucrările în care abordasem aceeaşi temă[73], I. Solcanu[74] adoptă părerile mele, formulate acolo, asupra ei, dezvoltând chiar, analitic, unele din argumentele avansate în sprijinul lor[75]. Mai cu seamă

---

[68] Lia Bătrâna şi Adrian Bătrâna, *O primă ctitorie şi necropolă voievodală datorată lui Ştefan cel Mare: mănăstirea Probota*, în *SCIA*, seria *Artă plastică*, 24, 1977, vezi p. 207 sq. Pentru istoricul şi bibliografia anterioară a problemei, *loc. cit.*, p. 207-208. Dar după Cristian Moisescu, *Interferenţe şi sinteze stilistice la începuturile arhitecturii ecleziale moldoveneşti (sec. XIV-XV)*, în „Ars Transilvaniae", III, 1993, p. 27-28, „Probota I" ar fi de sub domnia lui Alexandru cel Bun.

[69] Lia Bătrâna şi Adrian Bătrâna, *op. cit.*, p. 212-213 („Probota I"), 223-224 („Probota II").

[70] *Ibidem*, p. 219-221.

[71] Cf. mai sus şi *infra*, p. volumului şi n. 108. Se citează şi studiul meu, *Ideea imperială în ţările române...*, dar numai pentru a se arăta că, „deşi acesta [= D. Nastase] acceptă [sic!] ideea apariţiei picturii exterioare moldoveneşti... către sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare", autorii îşi manifestă, cum spun, „cu privire la restul interpretărilor conţinute... o serie de rezerve pe care le vom exprima cu alt prilej" (*ibidem*, n. 74), ce însă nu s-a ivit încă. Pentru fragmentele de pictură exterioară de la Probota veche, cf. şi V. Drăguţ, *Pictura murală din Moldova. Sec. XV-XVI...*, Bucureşti, 1982, p. 11 şi n. 36; 37, p. 22 şi n. 83.

[72] Ion Solcanu, *Realizări artistice*, în volumul colectiv *Petru Rareş*, redactor coordonator Leon Şimanschi, Bucureşti, 1978, p. 304-306; idem, *Datarea ansamblului de pictură de la biserica Arbure*. II – *Pictura exterioară. Începuturile picturii exterioare din Moldova*, în *AIIAI*, XVIII, 1981, p. 167-181 (cu rezumat francez). Versiune engleză prescurtată, *Beginnings of Exterior Painting in Moldavia*, în „Nouvelles études d'histoire", VI/1, 1980, p. 175-190. Voi cita versiunea română, completă (în continuare, *Arbure* II).

[73] D. Nastase, *Ideea imperială...*, n. 13, p. 24-26.

[74] *Realizări...*, p. 305, n. 25.

[75] Cum ar fi acela al evoluţiei anterioare şi experimentelor necesare pentru a se ajunge la „formele imuabile, grandoarea, calitatea decorativă şi extraordinara rezistenţă tehnică pe care i le cunoaştem" picturii exterioare, D. Nastase, *supra*, p. vol.; vezi şi idem, *L'héritage...*, p. 5: „... la conception grandiose dont relève cette peinture, son décorativisme, ses formes immuables correspondant à une iconographie fixe, supposent une évolution, qui est précisement celle parcourue par l'art moldave, et tout particulièrement par la peinture (...), du temps d'Etienne le Grand à celui de Pierre Rareş. Par ailleurs, l'extraordinaire résistance technique – qui a frappé tout le monde – des ensembles conservés de l'époque de ce dernier, a une explication très simple: elle est, comme de juste, le fruit d'améliorations répétées, d'expériences que le temps a sacrifiées (peut-être pas totalement)". Cf. I. Solcanu, *Realizări...*, *loc. cit.*, reluat în idem, *Arbure* II, p. 168.

însă, ceea ce le adaugă nou şi valoros, sunt re-datările ansamblului de pictură al bisericii Arbure şi, în subsidiar, dar nu mai puţin important, a picturii exterioare de la Bălineşti. Anterior, istoricii artei noastre medievale admiteau, fără obiecţii, că exteriorul bisericii Arbure a fost pictat în 1541, de o echipă condusă de Dragoşin, sau Dragoş, „fiul popii Coman din Iaşi". După unii dintre cercetătorii problemei, şi pictura interioară a lăcaşului se datora aceluiaşi zugrav şi atelierului său, după altă părere ea fiind însă mai veche[76]. Numele pictorului şi data de 1541 erau consemnate de o inscripţie zugrăvită în glaful uşii dintre pronaos şi naos (azi ştearsă, dar păstrată într-o bună fotografie), publicată de Vasile Grecu în 1924[77]. Reluând lectura inscripţiei şi confruntând-o cu examinarea atentă a unor refaceri parţiale ale portretelor ctitoriceşti (cel votiv şi cel funerar) şi ale unor chipuri sacre din interior, I. Solcanu a demonstrat că (lecţiunea sa) „Dragosin zugrav, fiul lui pan Coman din Iaşi", e doar autorul acelor refaceri – puţine şi bine delimitate –, efectuate în 1541, dar nicidecum al picturii murale, interioare sau exterioare, a bisericii[78]. Ansamblul de pictură de la Arbure e deci oricum anterior acestei date şi, după opinia aceluiaşi cercetător, el a fost executat îndată după construirea monumentului (ridicat în 1502), interiorul fiind zugrăvit în 1503-1504[79], iar exteriorul imediat după aceea[80]. Rezervându-mi dreptul să reiau cu alt prilej în discuţie această datare, voi reţine acum doar faptul, privind direct subiectul nostru, că I. Solcanu pune în legătură pictura exterioară de la Arbure cu cea de la Bălineşti, pe care o socoate executată o dată cu cea interioară, „în pri-

Deşi se declară de acord cu argumentele şi observaţiile mele, I. Solcanu califică totuşi datarea ce se sprijină pe ele doar drept ipoteză de lucru (*Realizări...*, p. 305, n. 25). Argumentarea acestei datări conţine însă elementele esenţiale ale unei demonstraţii, ale cărei concluzii sunt categorice din 1972. E drept că acest caracter de demonstraţie e accentuat şi încă dezvoltat în lucrarea următoare, care nu mai îngăduie oricum o asemenea calificare, dar care, pe acele vremuri, nu i-a putut fi accesibilă autorului. Un studiu de mai mari dimensiuni, intitulat *Geneza picturii exterioare moldoveneşti*, pe care îl redactasem într-o primă formă, încheiată în 1972, a fost comunicat direcţiei de atunci a Institutului de istoria artei din Bucureşti. El conţine o lungă şi complexă argumentare analitică a acestei datări, argumentare ce ar trebui, fireşte, adusă la zi, dar care rămâne valabilă în punctele ei principale, prezentate pe scurt în lucrările publicate.

[76] Pentru precizări, vezi I. Solcanu, *Datarea ansamblului de pictură de la biserica Arbure.* I – *Pictura interioară*, în *AIIAI*, XII, 1975, p. 35-37.

[77] V. Grecu, *Eine Belagerung Konstantinopels in der rumänischen Kirchenmalerei*, în „Byzantion", I, 1924, p. 282.

[78] I. Solcanu, *op. cit.*, p. 37 sq.

[79] *Ibidem*, p. 50-51.

[80] „... *Decorarea faţadelor acestei biserici* [Arbure] *s-a realizat imediat după pictarea interiorului, adică după 1504*". Idem, *Arbure* II, p. 179 (sublinierea autorului); cf. p. 175. Încă în încheierea articolului său asupra picturii interioare de la Arbure, I. Solcanu nota că rezultatele cercetării întreprinse acolo deschid „o nouă perspectivă asupra datării picturii exterioare de la biserica Arbure" (*Datarea... Arbure.* I – *Pictura interioară*, p. 53).

mul deceniu al secolului al XVI-lea", perioadă în care, după părerea sa, aceste două ansambluri „îşi dispută întâietatea"[81]. Cel puţin în ce priveşte Bălineştii, rezultatele cercetării de faţă confirmă pe deplin această opinie şi, în plus, tind să arate că întâietatea disputată revine ctitoriei logofătului Tăutul[82]. Pe un plan mai larg, mai general, aceleaşi rezultate împlinesc peste aşteptări şi fără putinţă de tăgadă, speranţa, pe care mi-o exprimasem încă mai dinainte, în posibilitatea de a să se fi salvat unele urme din ansamblurile de pictură exterioară dinspre sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare[83].

La Bălineşti, aşa cum mai există, sau sunt atestate, aceste urme permit identificarea următoarelor teme iconografice şi a dispoziţiei lor[84]:

1. *Rugăciunea tuturor sfinţilor*, pe absida altarului. Se mai disting siluetele sfinţilor. În ax, deasupra ferestrei, Maica Domnului cu Iisus pe piept (Platitera)[84a]; ambii au nimburi în relief [fig. 8], care apar şi în pictura interioară. Pe acelaşi spaţiu pare a se da o pondere mai mare anumitor figuri sacre (ca Sf. Nicolae, patronul lăcaşului şi arhanghelul Mihail), zugrăvite în ocniţele mari, [fig. 4], păstrate numai acolo, se vede în acest scop.

2. *Imnul Acatist*, pe faţada sud[85], cu *Asediul Constantinopolului* în partea de jos, lângă intrarea în pridvorul deschis[86].

3. *Deisis*, destul de mare, pe aceeaşi faţadă, dedesubtul pisaniei.

4. *Judecata de Apoi*, acoperind contraabsida apuseană. Printre damnaţi,

---

[81] Idem, *Arbure* II, p. 180. Cf. tabelul de la p. 172-173 şi *passim*, apropieri între cele două ansambluri.

[82] Cf. *supra*, p. volumului. Biserica Arbure a fost zidită între 2 aprilie şi 29 august (ziua, iarăşi simbolică, a hramului) 1502 (vezi traducerea pisaniei la G. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, p. 117). În *Repertoriul Ştefan cel Mare*, p. 184, aceeaşi dată, dar apoi, din greşeală, 1503, în textul slav al pisaniei şi în traducerea sa şi, de acolo, în alte publicaţii. Arcosoliul mormintelor ctitoriceşti a fost însă instalat în pronaos în aprilie 1503 (*Repertoriul* citat, p. 269-270).

[83] Vezi *supra*, p. volumului.

Într-o comunicare cu titlul *Mărturia lui Dosoftei despre zugrăveala pe din afară a bisericilor lui Ştefan cel Mare*, prezentată la simpozionul „Ştefan cel Mare", Iaşi 16-17 aprilie 1992, şi care dezvoltă o semnalare a sa din „Byzantinische Zeitschrift", 80/1, 1987, p. 263, Petre Ş. Năsturel relevă o expresie sugestivă din Cronica în versuri *Domnii Ţării Moldovei* a mitropolitului Dosoftei, după care „Ştefan acel Bun" „lui Hristos sălaşe au făcut", biserici „zugrăvite de dau strălucoare": sprijinit şi pe alte documente, autorul arată că această „strălucoare" nu putea veni decât de la pictura exterioară cu care îşi înzestrase Ştefan lăcaşurile ctitorite de el.

[84] Cf. şi I. Solcanu, *Arbure* II, p. 171-173, tabelul nr. 2.

[84a] Corina Popa, *op. cit.*, p. 26, care observă şi că „apare aici o deplină concordanţă între logica decorului interior şi a celui exterior".

[85] P. Henry, *Quelques notes sur la représentation de l'Hymne Akathiste dans la peinture murale extérieure de Bukovine*, în „Mélanges", Bibliothèque de l'Institut français de hautes études en Roumanie, 1928, p. 34; idem, *Monumentele...*, p. 217.

[86] *Ibidem*, p. 217, 219.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.D. Ştefănescu semnala „les groupes des Juifs et des Latins”[87].

5. *Serafimi* şi *heruvimi*, vizibili încă în câteva ocniţe mici.

Din cele cinci teme principale ale picturii exterioare moldoveneşti (*Imnul Acatist*, *Asediul Constantinopolului*, *Judecata de Apoi*, *Arborele lui Ieseu*, *Rugăciunea tuturor sfinţilor* ([„*Marea rugăciune a absidelor*”])[88], nu lipseşte din această listă decât *Arborele lui Ieseu*. Prezenţa celorlalte teme de căpetenie şi faptul că *Arborele* e nelipsit din toate ansamblurile păstrate, dovedesc însă că el a existat şi la Bălineşti, plauzibil pe întinsa faţadă nordică[89]. Serafimii şi heruvimii ocupă şi ei locurile lor obişnuite, iar variante ale *Rugăciunii* de sub pisanie vor apărea şi mai târziu, în amplasări corespunzătoare. Nu încape îndoială că alte teme importante, ce revin sistematic în cazurile cunoscute[90], completau pe cele relevate. Ce ne interesează este însă faptul că pictura exterioară de la Bălineşti acoperea în întregime faţadele bisericii, fiind executată pe o preparaţie de tencuială aşternută cu grijă în acest scop pe toată suprafaţa lor, şi că ea cuprindea temele principale şi alte elemente iconografice caracteristice ansamblurilor moldoveneşti de acest gen.

Nu însă o biserică boierească, fie şi a primului dregător al ţării, ne-am aştepta să introducă o inovaţie de talia picturii exterioare[91]. Aşa cum Luca Arbure îşi ridica tot atunci ctitoria „cu sprijinul” domnului său[92], şi aşa cum va face mai târziu marele logofăt Teodor Bubuiog cu Petru Rareş[93], logofătul Tăutul nu putea în această privinţă decât să urmeze pilda, sau cel mult, să se alăture iniţiativei lui Ştefan cel Mare. Acesta din urmă pare a fi fost şi cazul. E adevărat că hotărârea de a ridica biserica din Volovăţ, cu exteriorul întru totul pregătit pentru a primi noua şi somptuoasa podoabă, presupune şi ea preexistenţa unuia sau mai multor modele domneşti. Totuşi, pictura exterioară n-a putut fi executată la Bălineşti decât concomitent, sau aproape, cu acestea. Şi iată de ce:

---

[87] I.D. Ştefănescu, *Eglise de Bălineşti*, p. 24.

[88] Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia...*, I, p. 69 sq.; II, p. 37.

[89] Cf. I. Solcanu, *Arbure* II, p. 179-180 şi tabel 2, care se întemeiază şi pe prezenţa, ulterior, a acestei teme pe aceeaşi faţadă, la Homor, ctitorie tot boierească.

[90] Pentru *Parabola fiului risipitor* şi *Vămile Văzduhului*, vezi Sorin Ulea, în lucrările sale asupra picturii exterioare moldoveneşti, în ultimul rând în *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment...*, p. 293-294; cf. I. Solcanu, *Arbure* II, p. 178-179.

[91] Remarcă valabilă şi pentru biserica Arbure, în eventualitatea, practic nulă, ca zugrăvirea ei s-o fi precedat pe cea a Bălineştilor.

[92] Cum va preciza în pisanie. G. Balş, *loc. cit.*

[93] Vezi pisania de la Homor, în care Buboiog afirmă că a ridicat biserica – ce va fi pictată, se ştie, şi la exterior – „la îndemnul şi cu ajutorul” lui Petru Rareş, înfăţişat, el, în tabloul ctitoricesc. O traducere recentă a pisaniei, la Maria Magdalena Székely, *Marii logofeţi ai Moldovei*, în „Studii şi materiale de istorie medie”, XIII, 1995, p. 99.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În arhitectura religioasă a epocii lui Ştefan cel Mare, până în 1498 decoraţia faţadelor era obţinută, în forma sa cea mai evoluată, din îmbinarea elementului plastic, înalte firide oarbe şi ocniţe, cu cel aparent, din ceramică smălţuită, dispusă în benzi continui, orizontale şi verticale, ce învăluiau uneori întreaga masă construită în adevărate reţele[94]. Învederat, o astfel de decoraţie n-ar fi permis desfăşurarea unei picturi iconografice compoziţionale, cât de cât întinse, acesta fiind şi motivul pentru care a trebuit sacrificată la Bălineşti. Or ornamentaţia ceramo-plastică a vremii lui Ştefan cel Mare îşi face o ultimă – şi strălucită – apariţie la biserica Sf. Ioan, cu care domnul îşi înzestrează curţile din Piatra şi a cărei zidire se încheie la 11 noiembrie 1498[95]. Operaţiile de înlocuire a acestei ornamentaţii arhitecturale prin pictura exterioară, nu puteau deci începe mai devreme de 1499, anul din pisania de la Bălineşti.

Am arătat de mult, succint dar suficient, în ce măsură îşi găseşte această schimbare revoluţionară explicaţia în evenimentele istorice de atunci, ale domniei lui Ştefan[96]. Ceea ce trebuie însă subliniat acum, e rolul jucat de logofătul Tăutul în desfăşurarea acestor evenimente. Tot în 1499, la 12 iulie, s-a perfectat la Hârlău, cu participarea Ungariei, tratatul de pace cu Polonia[97], sancţionând şi angajarea Moldovei în coaliţia antiotomană, formată încă din anul precedent de cele două regate catolice[98]. Or, în prepararea şi semnarea tratatului de la Hârlău un rol important, dacă nu primul, se arată a fi revenit logofătului Tăutul[99]. Bizuindu-se pe această alianţă, şi profitând de faptul că Poarta se afla, tot din 1499, în război şi cu Veneţia[100], Ştefan atacă, încă înainte de semnarea tratatului,

---

[94] D. Nastase, *L'héritage...*, p. 5-6. Mai pe larg asupra acestor structuri decorative, idem, în *Istoria artelor plastice în România*, I, p. 318, 323-324, 332.

[95] După pisania ei, biserica Sf. Ioan din Piatra a fost zidită între 15 iulie 1497 şi 11 noiembrie 1498. *Repertoriul Ştefan cel Mare*, p. 160.

[96] D. Nastase, *Ideea imperială...*, p. 7-8; idem, *L'héritage...*, p. 7-8.

[97] I. Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, p. 417-441.

[98] Pentru organizarea acestei „ligi" antiotomane a „puterilor creştine Jagełłonice", şi pentru aderarea la ea „în principiu" a lui Ştefan, încă de atunci, vezi I. Ursu, *Ştefan cel Mare şi turcii*, Bucureşti, 1914, p. 156 sq. Mai recent: Veniamin Ciobanu, *Ţările române şi Polonia. Secolele XIV-XVI*, Bucureşti, 1985, p. 90-92; Eugen Denize, *Ştefan cel Mare şi războiul otomano-veneţian din 1499-1503*, în „Revista de istorie", 41/10, 1988, p. 979-980.

[99] Ştefan S. Gorovei, *Activitatea diplomatică a marelui logofăt Ioan Tăutul*, în „Suceava. Anuarul Muzeului Judeţean", V, 1978, p. 245 (şi întreg articolul, pentru acest fel de activitate a logofătului); I. Corfus, *Încă un cuvânt de-al lui Neculce se dovedeşte a nu fi legendă*, în „Studii", 17, 1964, nr. 3, p. 597-598; cf. Corina Popa, *op. cit.*, p. 9, 35; cf. şi *supra*. La începutul războiului moldo-polon, în 1497, fiind în solie la Ioan Albert, regele Poloniei, Tăutul şi marele vistiernic Isac au fost închişi de acesta la Lvov. În 1499, la încheierea tratatului, Ioan Albert concede marelui logofăt moldovean câteva sate pe viaţă, ceea ce poate fi socotit drept o despăgubire. Vezi Ştefan S. Gorovei, *loc. cit.*

[100] I. Ursu, *op. cit.*, p. 168-169; cf. p. 172; E. Denize, *op. cit.*, p. 978 sq.

o oaste turcească[101], iar în 1500 refuză plata tributului[102], act ce echivala cu declanşarea unui conflict militar deschis cu imperiul otoman. Nu se poate însă sprijini decât pe unguri, cu polonii reintrând, dimpotrivă, repede în conflict şi invadând Pocuţia[103]. În aceste condiţii, ostilităţile cu turcii nu durează mult[104], dar pacea nu se încheie formal decât în 1503[105]. Şi iată că, tot în 1503, îl întâlnim tratând cu polonii pe Ştefan însuşi, însoţit însă de acelaşi logofăt Tăutul[106].

Potrivirea datelor e izbitoare. O dată cu refuzul tributului şi cu începutul conflictului, Ştefan începe să ridice biserica din Volovăţ[107], prima din cele special pregătite pentru a primi proaspăta podoabă a picturii exterioare. Fără îndoială, tocmai din cauza problemelor noi şi neobişnuite pe care le punea programul acestei decoraţii, construcţia lăcaşului durează mult mai mult decât de obicei, terminându-se în 1502, toamna, până a nu se încheia pacea. Adaptarea faţadelor sale prezumă existenţa cel puţin a unui ansamblu domnesc de pictură exterioară, realizat între timp, concomitent cu care, sau urmându-i strâns exemplul, secondându-l aş zice, logofătul Tăutul îl va pune în lucru pe al său, pe măsura rangului său de prim dregător al lui Ştefan cel Mare şi a rolului capital pe care-l jucase în slujba acestuia în împrejurările arătate. Dacă acest exemplu a fost al unui monument sau al mai multora, dacă în scurtul interval dintre partea finală a anului 1498, când putuse, cel mai devreme, să fie plănuită o asemenea schimbare, şi anii 1500-1502, se încercaseră mai multe formule, eventual unele parţiale, nu intră acum în preocupările noastre. La fel, dacă aceste începuturi au fost sau nu precedate de unele elemente izolate şi limitate ca întindere, fie decorative, fie figurative, zugrăvite pe zidurile exterioare ale bisericilor moldoveneşti[108]. Ceea

101 *Istoria României*, II, Bucureşti, 1962, p. 547 (autorii capitolului, B. Cîmpina – M. Berza); E. Denize, *op. cit.*, p. 982.

102 Pentru detalii – era, de fapt, numai un rest de haraci – I. Ursu, *op. cit.*, p. 167-169.

103 *Ibidem*, p. 174 sq.; *Istoria României*, II, p. 549; cf. V. Ciobanu, *op. cit.*, p. 92-97.

104 Pentru desfăşurarea lor, I. Ursu, *op. cit.*, p. 166-171; *Istoria României*, II, p. 547-548; E. Denize, *op. cit.*, p. 982-985.

105 I. Ursu, *op. cit.*, p. 172. „Ştefan a fost cuprins în tratatul Ungariei cu Turcia, încheiat la 22 februarie 1503", *loc. cit.*; cf. E. Denize, *op. cit.*, p. 980, 982.

106 I. Bogdan, *op. cit.*, p. 476; Şt.S. Gorovei, *op. cit.*, p. 248.

107 Amintind şi enumerând foarte pe scurt – dar complet – condiţiile externe favorabile din 1498-1500, Paul Henry, *Les églises...*, p. 60, *Monumentele...*, p. 68, intuieşte relaţia dintre ultimul război împotriva turcilor la care porneşte Ştefan cel Mare şi biserica din Volovăţ pe care o începe tot atunci, închinând-o Înălţării Sfintei Cruci. Cf. Virgil Cândea, *Semnificaţia politică a unui act de cultură feudală*, în „Studii, 16/3, 1963, p. 656, n. 3. Pentru acest hram şi pentru rolul pe care i-l atribuie Ştefan în ideologia luptei sale antiotomane, D. Nastase, *Ideea imperială...*, p. 7-10; idem, *L'héritage...*, p. 7-8, 10-11; cf., în ultimul rând, idem, *Ştefan cel Mare împărat*, în „Studii şi materiale de istorie medie", XVI, 1998, p. 73 sq.

108 Vezi: Corina Nicolescu, *Arta în epoca lui Ştefan cel Mare*, p. 354; Lia Bătrâna şi A. Bă-

ce credem că putem stabili, cu ajutorul şi al concordanţei de date puse în lumină, e că pictura exterioară moldovenească, *aşa cum o cunoaştem din monumentele veacului XVI*, a apărut foarte curând după terminarea bisericii Sf. Ioan din Piatra (11 noiembrie 1498, dată ce devine termenul ei *post quem*), şi înaintea construirii bisericii din Volovăţ (1500-1502), ale cărei paramente exterioare au fost concepute anume pentru a primi acest veşmânt[109]. După cum o dovedeşte un document irecuzabil, imaginea ei din tabloul votiv, biserica din Bălineşti a logofătului Tăutul a fost şi ea pictată pe dinăuntru şi pe dinafară tot atunci, lucrări de amenajare şi de pregătire în vederea acoperirii cu pictură iconografică a exteriorului ei fiind executate încă din 1499. Sacrificându-i decorul ceramo-plastic, ansamblul de pictură exterioară de la Bălineşti a îmbrăcat în întregime zidurile monumentului. Iconografia sa cuprindea, atât temele principale, cât şi alte elemente pe care le vom reîntâlni în ansamblurile de mai târziu. Nu însă marele logofăt era în măsură să iniţieze pictura exterioară, el neputând în această privinţă decât să se conformeze modelului oferit, sau propus, de domnul său. Nu totuşi mai târziu, ci aproape, sau chiar laolaltă cu Ştefan. Această simultaneitate presupune o hotărâre în acord, dar în care întâiul său sfetnic îşi secondează suveranul: întocmai ca în hotărârile luate de cei doi în problemele ridicate de scurta dar frământata perioadă în care se înscrie apariţia picturii exterioare moldoveneşti. Împrejurările reale în care s-a născut această pictură, coroborate cu iconografia ei, confirmă caracterul ei antiotoman şi antilatin totodată, stabilit de Sorin Ulea[110], dar cu un recul de trei decenii faţă de datarea preconizată de acesta. S-a văzut, într-adevăr,

trâna, *op. cit.*, p. 212-213 (fragmentul de frescă exterioară de la „Probota I"), 220 şi *passim*; I. Solcanu, *Arbure* II, p. 168-169. Se ştie azi că pe bisericile lui Ştefan cel Mare ceramica smălţuită era însoţită de unele ornamente zugrăvite, foarte simple – imitaţii de cărămizi, motive geometrice şi vegetale elementare – aşternute pe o pojghiţă de mortar, fin ca un glet, dar foarte rezistent. Vezi D. Nastase, *Biserica mănăstirii Tazlău şi locul ei în evoluţia stilului moldovenesc*, în *SCIA*, seria *Artă plastică*, 13/1, 1966, p. 110 şi n. 6; idem, în *Istoria artelor plastice...*, I, p. 324, 325-326. Cf. Eugenia Greceanu, *Paramentul medieval*, în „Revista monumentelor şi muzeelor. Seria Monumente istorice şi de artă", XLIV/1, 1975, p. 28-29. Oricând ar fi apărut ea, această decoraţie aparţine unui gen răspândit în Evul Mediu (vezi *op. cit.*, întregul studiu, p. 25-40), practicat de asemenea în Muntenia (Cristian Moisescu, *Decoraţia exterioară zugrăvită pe tencuială a monumentelor din Ţara Românească (secolele XIV-XVII)*, în acelaşi periodic, XLIII/1, 1974, p. 54-58; E. Greceanu, *loc. cit.*, p. 29-30) şi în Transilvania (*loc. cit.*, p. 35-36) şi care nu trebuie amestecat cu pictura exterioară (cf. L. Bătrâna şi A. Bătrâna, *loc. cit.*, p. 220) de care ne ocupăm: în bisericile de apogeu ale epocii lui Ştefan ea nu e decât un modest complement al ornamentului aparent, la acelaşi nivel pe faţa zidului şi, ca atare, va fi înecată o dată cu acesta sub mortarul de preparaţie a ansamblurilor iconografice. E adevărat că motive de acelaşi gen vor fi reluate şi ca podoabe provizorii ale acestui strat de preparaţie, unde vor avea însă, fatal, aceeaşi soartă. Cf. *supra*, p. volumului şi n. 44, 45.

[109] Cf. D. Nastase, *L'héritage...*, p. 5-8.

[110] Vezi, în special, lucrarea sa *Originea şi semnificaţia ideologică...*, I, II.

că într-un studiu din 1984, Sorin Ulea ajunge la concluzia pe care o consideră definitivă, că pictura exterioară moldovenească a apărut în 1530, la biserica Sf. Gheorghe din Hârlău, din inițiativa lui Petru Rareș[111]. Punându-se reciproc în lumină, tabloul votiv de la Bălinești și biserica din Volovăț dovedesc că începuturile acestei picturi se situează în realitate la încheierea veacului XV, în condițiile istorice specifice examinate mai sus. Iar ca atare, considerăm că meritul apariției ei trebuie transferat de la Petru Rareș la ilustrul său părinte.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[111] Idem, *La peinture extérieure moldave: où, quand et comment...* . Aceeași dată fusese anterior avansată de autor în mai multe rânduri, începând din 1959. (Idem, *Portretul funerar al lui Ion – un fiu necunoscut al lui Petru Rareș – și datarea ansamblului de pictură de la Probota*, în *SCIA*, VI/1, 1959, p. 69). Cf. *supra*, p. volumului și n. 59, 60.

Fig. 1: Biserica din Bălineşti înainte de restaurare.
Vedere sud (după N. Ghika-Budeşti)

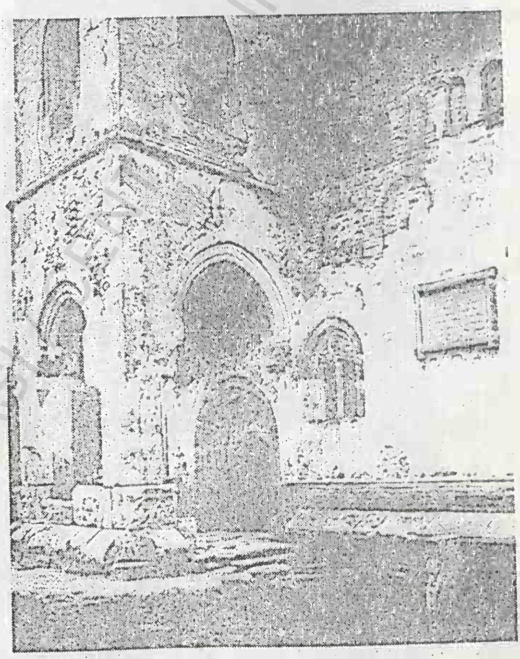


Fig. 2: Biserica din Bălineşti înainte de restaurare.
Detaliu, intrarea în pridvor şi pisania (după N. Ghika-Budeşti)

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY

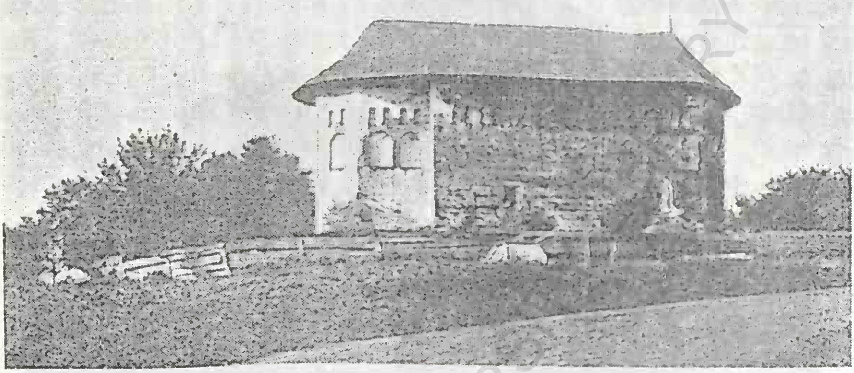


Fig. 3: Biserica din Bălineşti înainte de restaurare. Vedere nord ((după N. Ghika-Budeşti))

Fig. 4: Biserica din Bălineşti. Absida altarului. Detaliu.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

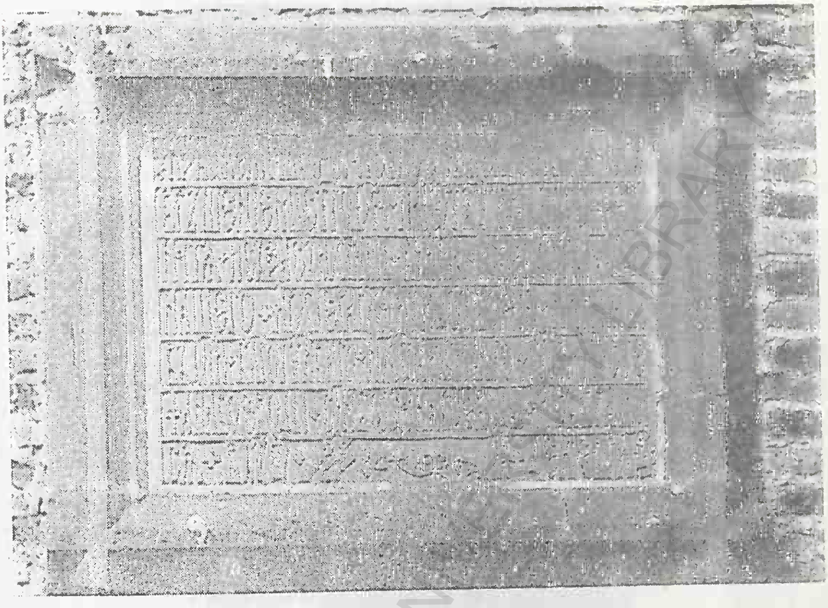


Fig. 5: Biserica din Bălineşti. Pisania (după Corina Popa)

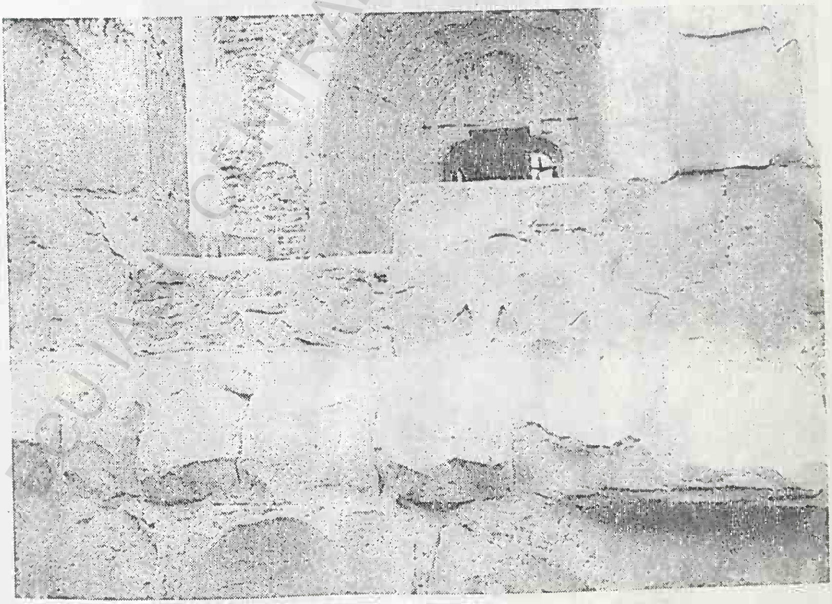


Fig. 6: Biserica din Bălineşti. Balustrada pridvorului. Detaliu

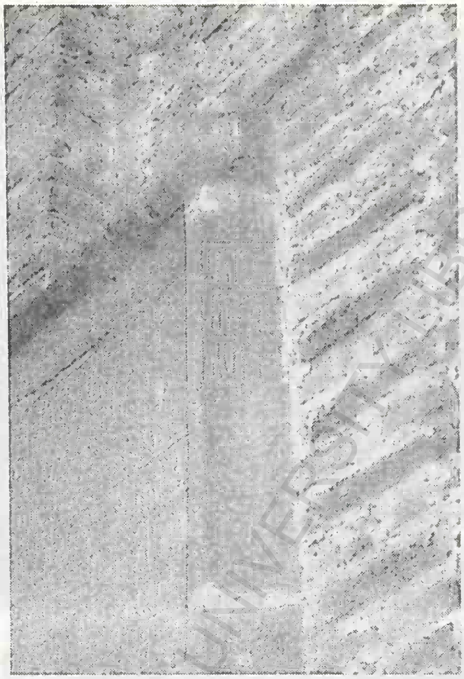


Fig. 7: Biserica din Bălineşti. Pisania.
Detaliu. Bagheta laterală cu numele lui Dragotă al Tăutului

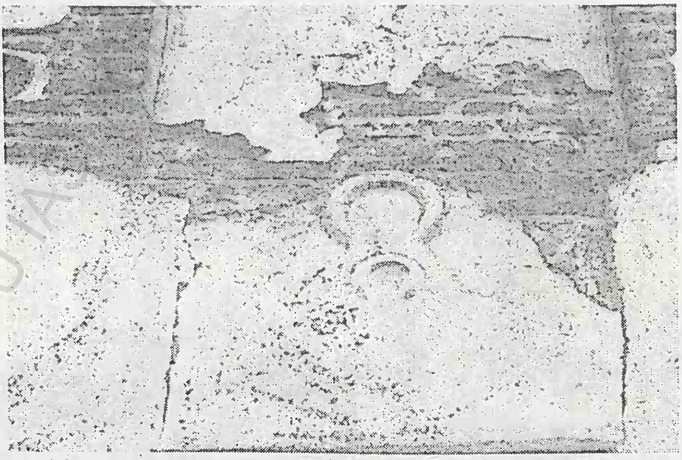


Fig. 8: Biserica din Bălineşti. Pictura exterioară.
Detaliu. Maica Domnului cu Iisus pe piept (în axul absidei altarului)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

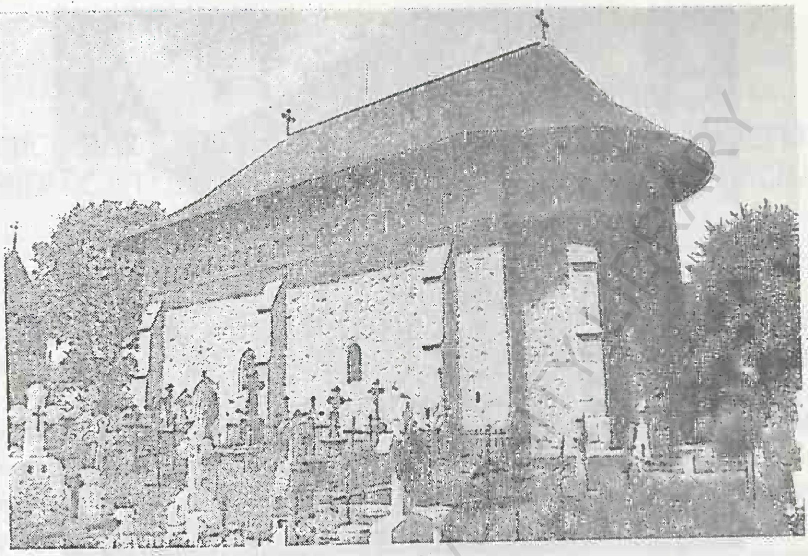


Fig. 9: Biserica din Volovăţ. Vedere sud-est.

Fig. 10: Biserica din Volovăţ. Absida.

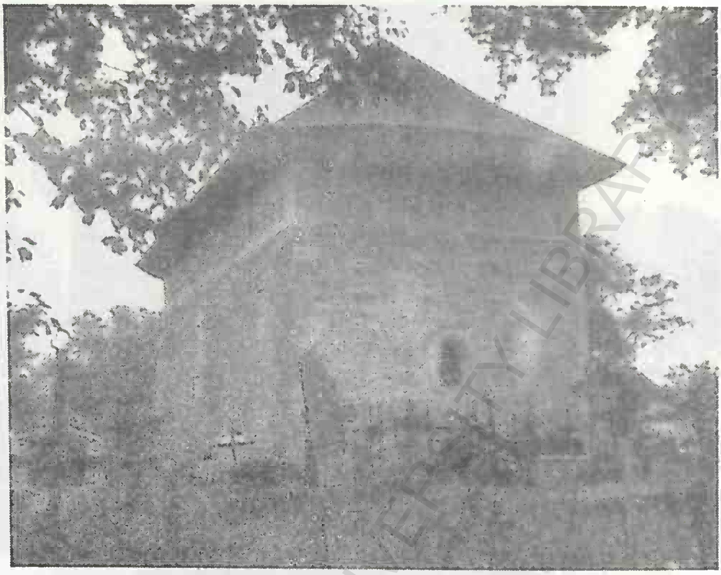


Fig. 11: Biserica din Volovăț. Vedere nord-vest

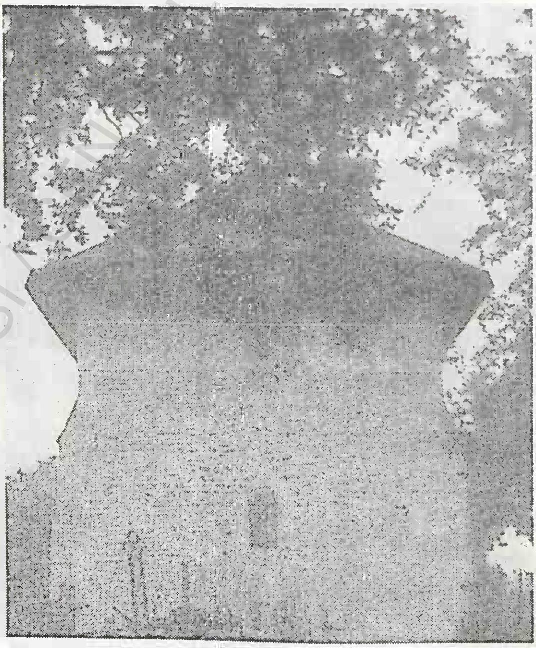


Fig. 12: Biserica din Volovăț. Zidul apusean.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

PICTURA EXTERIOARĂ A BISERICII DIN BĂLINEŞTI ŞI FERECĂTURA TETRAEVANGHELULUI DE LA FELEAC

Într-un articol recent[1] am arătat că biserica Sf. Nicolae din Bălineşti, ctitorie a logofătului Ion Tăutul († 1511), este un monument-cheie pentru datarea începuturilor picturii exterioare moldoveneşti la sfârşitul secolului XV: acesta este momentul când Tăutul modifică pridvorul deschis şi tencuieşte faţadele bisericii, de curând ridicată a curţilor sale din Bălineşti, pentru a fi în întregime acoperite cu *cel mai vechi ansamblu identificat de pictură exterioară moldovenească* [2]. După părerea mea, argumentată în aceeaşi lucrare, remanierile de mai sus au fost efectuate în cursul anului 1499, fiind urmate de executarea picturii murale a bisericii, atât în interior cât şi, în continuare, pe zidurile exterioare.

Nu însă o biserică boierească putea să introducă o asemenea inovaţie: în această privinţă, primul sfetnic al lui Ştefan cel Mare nu putea decât să urmeze pilda domnului său, ori, mai curând, să se asocieze iniţiativei sale. Fapt este că în anul următor, 1500, Ştefan începe să înalţe la Volovăţ o biserică ale cărei faţade au fost anume concepute pentru a fi în întregime acoperite cu pictură compoziţională iconografică, ceea ce presupune preexistenţa a cel puţin unui ansamblu domnesc de pictură exterioară[3].

Acoperirea cu picturi a exteriorului bisericii din Bălineşti (inclusiv pregătirile premergătoare) şi construirea bisericii din Volovăţ se pun reciproc în lumină. Ele îşi găsesc explicaţia în evenimente diplomatice, politice şi militare de o importanţă capitală pentru Moldova, desfăşurate tot în acelaşi timp şi în care, din partea ţării lor, logofătul Tăutul joacă, alături de domnul său, rolul cel mai de seamă. Acestea sunt: 1) la 12 iulie 1499, perfectarea la Hârlău, cu participarea Ungariei, a tratatului de pace cu Polonia în urma războiului moldo-polon din 1497; 2) acelaşi tratat sancţionând şi angajarea Moldovei în coaliţia antiotomană alcătuită de cele două regate catolice încă din anul precedent, Ştefan cel Mare

---

[1] Dumitru Nastase, *Biserica din Bălineşti şi pictura ei exterioară*, în „Studii şi cercetări de istoria artei", Seria Artă plastică (= SCIA), 43, 1996 (apărut în 1998), p. 3-18, 7 fig. + II pl., rezumat francez.

[2] *Op. cit.*, în special p. 6 *sq.*

[3] *Ibidem*, p. 16.

declanşează în 1500 ultimul său conflict armat cu imperiul otoman[4].

Pe lângă această explicaţie generală, care rămâne întru totul valabilă, pictura exterioară de la Bălineşti are însă şi o motivare de ordin personal. Pentru a o lămuri, trebuie să ne întoarcem la începuturile războiului moldo-polon a cărui încheiere a prilejuit tratatul amintit.

Regele Poloniei Ioan Albert s-a îndreptat spre Moldova cu oştile sale în vara anului 1497. În august, când se apropiase de hotarele ţării lui, Ştefan cel Mare i-a trimis sol pe vistiernicul Isac pe care, atunci, craiul l-a primit bine[5]. Oastea polonă urmându-şi drumul, Ştefan a trimis în întâmpinarea ei o a doua solie, alcătuită din logofătul Tăutul şi acelaşi vistiernic Isac. Luând legătura cu Ioan Albert, aceştia l-au însoţit până la Coţmani, pe hotarul moldovenesc. Aici, nemulţumit de cele spuse de soli, regele i-a expediat, în fiare, la Lvov[6].

Pe ambii boieri îi vom regăsi în Moldova după înfrângerea lui Ioan Albert, dar nu avem nici o ştire asupra datei exacte la care au fost eliberaţi şi s-au înapoiat în ţara lor. Şirul actelor interne ale lui Ştefan cel Mare se întrerupe şi el tocmai atunci, pe un an, între 20 martie 1497 şi 8 martie 1498, deci pe o perioadă cuprinzând şi toată durata conflictului. La cea de-a doua dată, Tăutul figurează ca logofăt într-un uric emis de domn, fără menţionarea sfatului[7]. Acesta din urmă e însă prezent, cuprinzându-l şi pe vistiernicul Isac, în actul următor, din 24 septembrie 1498, în care e consemnat şi Tăutul, cu formula obişnuită[8].

Amândoi trebuie să fi revenit în Moldova ceva mai de demult, eliberarea lor fiind desigur o consecinţă imediată a „armistiţiului" încheiat sub zidurile Sucevei de voievodul Ardealului Bartolomeu Drágffy cu regele Ioan Albert. Drágffy fusese trimis de regele Ungariei Vladislav II (frate cu Ioan Albert!) în ajutorul lui Ştefan cel Mare, în fruntea a 12.000 de oşteni şi în urma acestei înţelegeri trupele poloneze au ridicat asediul Cetăţii de Scaun, la 16 octombrie 1497[9].

---

[4] Pentru toată această parte a se vedea, analitic, *op. cit.*, p. 16-17.

[5] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*. Ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu (în continuare *Cronicile*), Bucureşti, 1959, p. 20.

[6] *Ibidem*, p. 20, 37, 181. Cf. Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ed. II P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 110. Pentru aceste solii, vezi (după izvoare poloneze), Gheorghe Duzinchevici, *Războiul moldo-polon din anul 1497. Critica izvoarelor*, în „Studii şi materiale de istorie medie" (= SMIM), VIII, 1975, p. 14, 29-30.

[7] *Documenta Romaniae Historica*, A. *Moldova* (= DRH, A.), III, vol. întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi N. Ciocan, Bucureşti, 1980, nr. 229.

[8] *Ibidem*, nr. 230. Cf. A. Sarcedoţeanu, *Divanurile lui Ştefan cel Mare*, în „Analele Universităţii «C. I. Parhon» Bucureşti", Seria Ştiinţelor Sociale – Istorie, 5, 1956, p. 191.

[9] I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1925, p. 237-238; Gh. Duzinchevici, *op. cit.*, p. 37-42; Nicolae Grigoraş, *Moldova lui Ştefan cel Mare*, Iaşi, 1982, p. 244 şi n. 122.

Oricum, Isac avusese destulă vreme după întoarcerea sa, ca să comande pentru mitropolia din Feleacul Transilvaniei o ferecătură de evangheliar, care fusese lucrată şi terminată până în decembrie 1498, după cum ne indică, pe scoarţa ei din faţă, inscripţia votivă a donatorului: „Robul lui Dumnezeu Isac vistierul a ferecat acest tetraevanghel mitropoliei din Feleac, în anul 7006 (= 1498), decembrie"[10].

Ea a îmbrăcat atunci un Tetraevanghel, copiat în 1489 pentru „arhiepiscopul" Daniel al locului[11]. Manuscrisul astfel ferecat a fost semnalat în 1855[12], „în biserica din comuna Feleac"[13], iar prezentarea lui a fost reluată în 1881 de B. P. Hasdeu, într-o comunicare la Academie, din care s-a tipărit un rezumat, însoţit de o fotografie clară a copertei din faţă a ferecăturii sale[14]. Publicată apoi şi de N. Iorga[15], această fotografie, reprodusă şi aici, pare să fie singura mărturie de care mai dispunem azi asupra daniei din 1498 a lui Isac vistiernicul[16].

---

[10] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare* (sub îngrijirea lui M. Berza), Bucureşti, 1958, p. 346, nr. 122 (transcrierea textului slav şi traducerea sa citată sunt datorate lui Ion-Radu Mircea). Pentru această ferecătură, vezi şi: N. Iorga, *Les arts mineurs en Roumanie*, Bucureşti, 1934, cap. II, p. 40 şi fig. 27; Emil Turdeanu, *Două manuscrise dăruite Episcopiilor ortodoxe din Transilvania şi din Ungaria* (prima publicare în 1943), reprodus în idem, *Oameni şi cărţi de altădată*, ediţie de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p. 98-104; Marius Porumb, *Bisericile din Feleac şi Vad. Două ctitorii moldoveneşti din Transilvania*, Bucureşti, 1968, p. 16 şi fig. 1; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, [1]^2, Bucureşti, 1991, p. 297.

[11] După cum menţionează o inscripţie slavonă de pe ultima sa filă, notiţă „citită cu mare greutate şi cu greşeli de T. Cipariu, *Documente istorice beserecesci*, în „Archivu pentru filologia şi istoria", IV (1870), p. 775-780" (E. Turdeanu, *loc. cit.*, p. 99-100; textul slavon al inscripţiei, p. 100).

[12] Timotei Cipariu, *Acte şi fragmente latine româneşti pentru istoria beserecei romane mai ales unite*, Blaj, 1855, p. XII. După E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 100, n. 1 („O semnalare vagă, sub data greşită 1474") şi p. 104.

[13] E. Turdeanu, *loc. cit.*, p. 104.

[14] „Analele Academiei Române", s. II, t. III, 1880-1881, Partea administrativă şi dezbaterile, Bucureşti, 1882, p. 41 + ilustraţia indicată.

[15] *Loc. cit.*, fig. 27.

[16] „Pe faţa interioară a scoarţei ultime" a acesteia, o traducere românească a notiţei slavone amintite mai sus e urmată de indicaţia că Tetraevanghelul „s-au legat a doua oară... în zilele protopopului Vasile de la Cluj Mănăştur în anul de la Is(us) 1733" (E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 100). Nu ştim în ce a constat exact această operaţie, dar cel puţin scoarţa metalică a cărei înfăţişare o cunoaştem şi care, după cum se observă bine la o examinare mai atentă, a fost fotografiată desprinsă de manuscris, aparţine sigur ferecăturii din 1498: o dovedesc, atât inscripţia ei slavonă de danie, cât şi, după cum vom vedea mai departe, însăşi scena ce o împodobeşte şi elementele ei decorative. La propunerea lui Hasdeu, Academia a aprobat să se facă după ferecătură, „pe de o parte un fac-simile fototipic la stabilimentul Socec, iar pe de alta un fac-simile galvanoplastic" (Analele Academiei...", *loc. cit.*, p. 41). Fotografia publicată se arată a fi tocmai acel „fac-simile

Ca şi în cazul lui Tăutul pentru executarea picturii murale de la Bălineşti, se înţelege că această danie constituie mulţumita oferită divinităţii de solul lui Ştefan scăpat cu bine din captivitatea poloneză[17], datorită biruinţei câştigate de domnul său asupra craiului care îl întemniţase, biruinţă repetată decisiv pentru soarta războiului, în făgetul Cozminului, „din mila lui Dumnezeu şi cu rugăciunile preacuratei maicii domnului şi cu rugăciunea sfîntului şi slăvitului mare mucenic... Dimitrie”, cum precizează cronica de curte a învingătorului[18].

Transpuse în imagine, personajele sacre pomenite astfel, alcătuiesc scena numită *Deisis* (= Rugăciune), în care Dumnezeu, sub înfăţişarea lui Iisus tronând, e flancat de Fecioara Maria (în dreapta sa) şi de Sfântul Ioan Botezătorul, aici ocazional înlocuit de Sfântul Dumitru, datorită calităţii acestuia de ostaş celest, şi mai ales faptului că bătălia victorioasă fusese dată în ziua sărbătoririi sale, 26 octombrie[19].

Or, în mod cu totul excepţional, pe prima scoarţă a daniei lui Isac, în locul scenei consacrate a Coborârii lui Iisus la iad (*Anastasis* = Învierea), e reprezentată tocmai o *Deisis*, aici în versiunea ei clasică, inscripţia votivă[20] fiind aşternută la picioarele celor trei chipuri sfinte pe care le reuneşte. Nu poate fi îndoială că această schimbare se datoreşte comanditarului însuşi al ferecăturii, care a vrut să figureze astfel propria sa rugăciune, în primul rând, aşa cum am spus, de mulţumire pentru izbăvirea sa din captivitate.

Tema *Deisis* ne obligă să revenim la pictura exterioară de la Bălineşti. Aici ea apare în axul altarului[21] în *Rugăciunea tuturor sfinţilor* care, în toate ansamblurile similare, constituie ea însăşi o uriaşă dezvoltare a acestei teme[22]. În pictura pridvorului deschis – spaţiu intermediar între interior şi exterior – o altă *Deisis*, mică şi discret plasată pe sistemul de boltire, atrage totuşi atenţia prin faptul că celor trei personaje „reglementare” li se adaugă regii profeţi David şi Solomon[23].

---

fototipic” al primei coperte (vezi indicaţia de sub ea, „Heliografie din stabil. Socec, Sander & Teclu, Bucuresci”).

[17] E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 102. Cf. *infra*.

[18] *Cronicile*, p. 21, r. 10-15. Textul slav, p. 12, r. 5-10.

[19] „Zic unii să se fi arătat lui Ştefan vodă la acest război sfîntul mucenicu Dimitrie, călare şi întru-armatu ca un viteazu, fiindu-i întru ajutoriu şi dînd vîlhvă oştii lui...”. Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 115.

[20] *Supra*, p. vol. şi n. 10.

[21] Corina Popa, *Bălineşti*, Bucureşti, 1981, p. 28.

[22] „Este cea mai grandioasă dezvoltare a temei Deisis pe care a cunoscut-o arta medievală”. Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti* (I), în SCIA, X/1, 1963, p. 83.

[23] I. D. Ştefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les*

Dar în pictura exterioară de la Bălinești a existat încă o *Deisis*, una de mai mari dimensiuni[24], care, pe lângă că era identică iconografic cu cea de pe ferecătura de la Feleac, prezenta cu ea și alte apropieri ce merită să fie înregistrate. Corespunzând locului pe care îl ocupă în mijlocul copertei din față – cea mai importantă – a ferecăturii, la Bălinești această *Deisis* se afla zugrăvită în zona centrală a fațadei principale, cea sudică, ambele scene fiind direct mărginite de respectivele inscripții votive, prima dedesubt, cealaltă deasupra[25]. Chiar și decorul de vrejuri ce însoțește compoziția figurativă pe coperta de argint, e aidoma cu cel, practic sincron, zugrăvit pe aceeași fațadă sudică, în imaginea bisericii logofătului Tăutul din tabloul ei ctitoricesc[26].

Concordanța deplină care unește cazurile celor doi sfetnici de încredere ai lui Ștefan cel Mare, arată că rugăciunile astfel figurate pe ofrandele, atât de deosebite ca formă și proporții, oferite de ei divinității, au același dublu înțeles, de recunoștință personală, și, totodată, de suplică pentru realizarea țelurilor urmărite de domnul lor, în condițiile istorice menționate mai sus[27].

Pe de altă parte, dacă restrângem această concordanță la cronologia celor două ofrande ale lor, data sigură a ferecăturii Tetraevanghelului de la Feleac, decembrie 1498, confirmă datarea în 1499 a schimbărilor aduse bisericii din Bălinești, cuprinzând și tencuirea fațadelor ei, cum s-a amintit, în vederea acoperirii lor integrale cu cel mai vechi ansamblu cunoscut de pictură exterioară moldovenească.

Ancheta de față se încheie cu aceste rezultate, care îmi par destul de sigure pentru a lămuri relația propusă de titlul ei. Ele deschid însă și unele perspective mai largi, care vor trebui abordate separat.

---

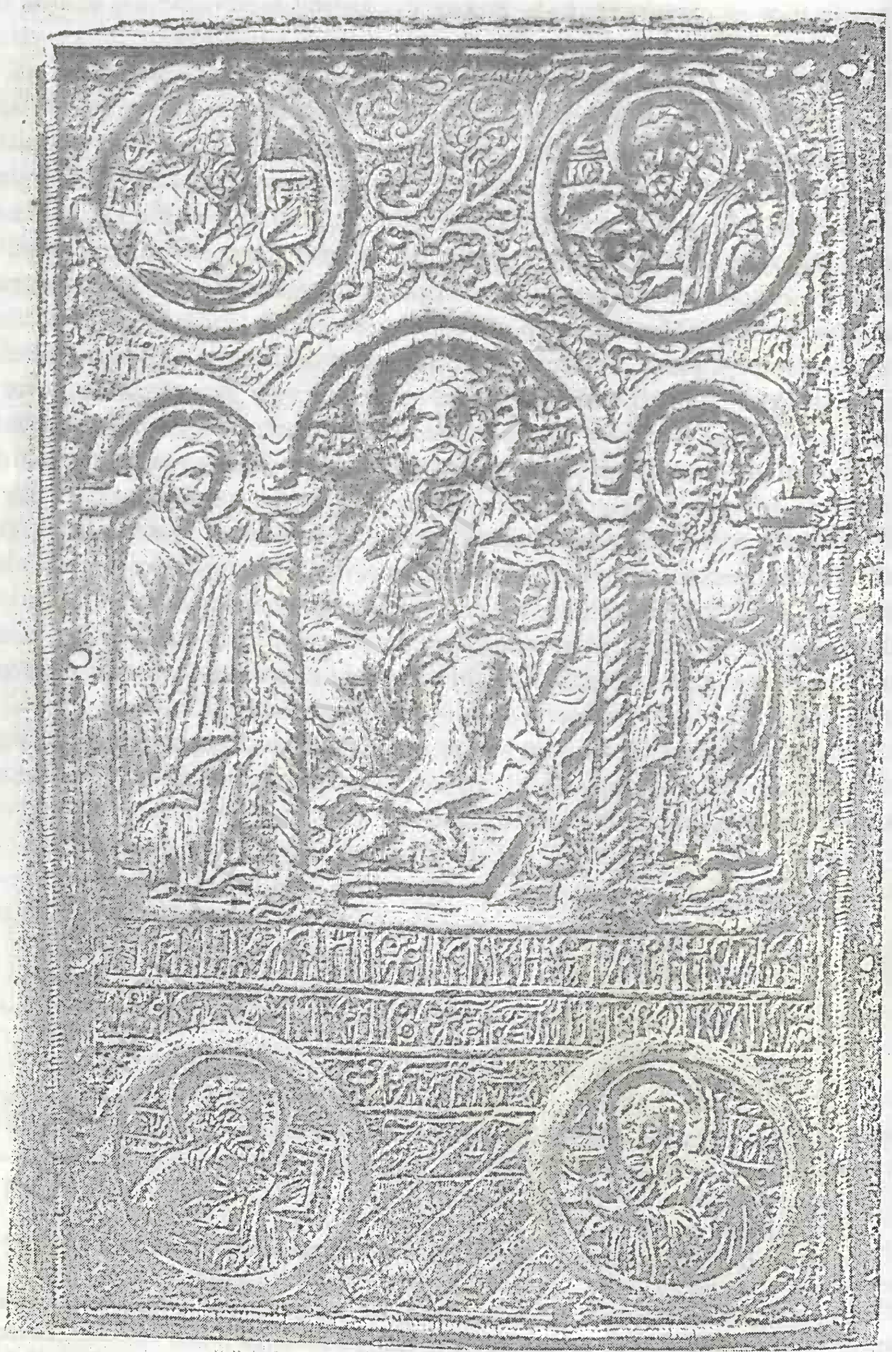
origines jusqu'au XIX^e siècle. Nouvelles recherches. Etude iconographique, Texte, Paris, 1929, p. 15; Corina Popa, *op. cit.*, p. 24.

[24] D. Nastase, *op. cit.*, p. 7 și fig. 2.

[25] Pentru Bălinești, *loc. cit.*

[26] *Op. cit.*, pl. II (după Corina Popa, *op. cit.*, il. nr. 34, unde această ornamentație se distinge mai clar).

[27] Să nu uităm că însăși ctitorirea bisericii din Feleac e atribuită lui Ștefan cel Mare: Marius Porumb, Ioan-Aurel Pop, *Biserica ortodoxă din Feleac. Ctitoria lui Ștefan cel Mare*, București, 1988.



Heliografie din Stabil. Socecŭ, Sander & Tecla, Bucurescĭ. — 14 05.

Dumitru Nastase

MARIA, MAMA LUI IEREMIA MOVILĂ, FIICĂ A „DESPOTULUI” PETRU RAREŞ

Ridicat pe tronul Moldovei în 1595, Ieremia Movilă aparţinea, prin tatăl său, marele vornic Ioan Movilă – călugărit Ioanichie –, unei mari familii boiereşti, dar nu, până la el, domneşti[1].

Mărturii concordante, fie străine, fie provenind de la domnii Movileşti, afirmă însă că aceştia sunt „din sângele vechilor voievozi”[2], în speţă Petru Rareş şi Ştefan cel Mare[3].

O asemenea ascendenţă, Ieremia Movilă şi fraţii săi (Simion vodă şi mitropolitul Gheorghe) nu o puteau avea decât prin mama lor, „cneaghina” – cum i se spunea uneori – Maria. Porniţi pe această pistă, istoricii care au încercat să desluşească identitatea Mariei Movilă au văzut în ea o fiică, fie – mai ades, şi începând încă din veacul XIX – a lui Petru Rareş, fie a lui Alexandru Lăpuşeanu, nelipsind nici părerea că ea ar putea descinde direct din despoţii sârbi, prin doamna Elena, înainte de căsătoria ei cu Petru Rareş[4]. Această din urmă ipoteză şi dificultatea de a le accepta pe celelalte se datorau afirmaţiei istoricului polon Simon Okólski († 1654) care, în chipul cel mai firesc, numeşte în 1641 pe Maria, soţia lui Ioan Movilă, „fiica despotului” (filia *Despoti*)[5].

Întreaga problemă a fost reluată de I.C. Miclescu-Prăjescu care, într-un studiu model, publicat în 1971[6], a arătat că „despotul” în chestiune nu putea fi decât Petru Rareş, şi că, deci, Maria Movilă trebuie să fi fost fiica lui[7]. Totodată, autorul subliniază faptul că Ieremia Movilă era „de sânge domnesc”, dar prin femei şi deci

---

[1] Vezi A. Mesrobeanu, *Rolul politic al Movileştilor până la domnia lui Ieremia Vodă*, în „Cercetări istorice”, I, 1925, nr. 1, p. 177 – 189.

[2] Hurmuzaki – Iorga, *Documente*, XII, p. 327.

[3] Vezi I. Miclescu-Prăjescu, *New Data Regarding the Installation of Movilă Princes*, în „The Slavonic and East European Review”, XLIX, 1971, nr. 115, p. 221, 229, 231-232; cf. Ştefan S. Gorovei, *Pe marginea unei filiaţii incerte: Maria Movilă – fiica lui Petru Rareş* în „Cercetări istorice” (serie nouă), XI, 1980, p. 327.

[4] Vezi evoluţia problemei, până la el, trasată de I. Miclescu-Prăjescu, *op. cit.*, p. 223 sq.

[5] Vezi date despre Okólski, *loc. cit.*, p. 223-224, unde se reproduce şi pasajul conţinând această formulă (p. 224); cf. Ştefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. 326, 329.

[6] *Op. cit.*, p. 214 – 234.

[7] *Ibidem*, p. 230 – 234.

nu „de os domnesc", adică nu avea ascendență domnească prin bărbați, singura care, fie și nelegitimă, justificase până atunci, în Moldova, dreptul la domnie[8].

În 1980, Ștefan S. Gorovei[9] a adus noi argumente și mărturii în sprijinul aceleiași identificări. Printre mărturii, el invocă și una figurativă: portretul votiv de la Sucevița, ctitoria Movileștilor, portret în care, imediat după Ieremia Movilă și înaintea soției sale, e reprezentată mama sa, încoronată și înveșmântată domnește[10]. O altă mărturie o oferă un document, adevărat act domnesc de zestre a Mariei[11]; se adaugă și proba că Petru Rareș a avut într-adevăr o fiică cu acest nume[12]. Foarte importantă îmi pare dovada pe care o aduce autorul, că, „la vremea aceea", titlul de despot era uzitat de domni ai Moldovei: astfel, un Petru vodă Cazacul își spune, în 1592, despot, iar surorile sale se declarau fiice de despot („*Despotowny*")[13], acest titlu trimițând, deci, la părintele lor și al lui Petru, care era Alexandru Lăpușneanu. Deși rezultatele cercetării sale le întăresc pe cele ale lui I.C. Miclescu-Prăjescu, concluzia care se desprinde din ele fiind clar aceea că „Maria Movilă era, în adevăr, fiica lui Petru Rareș", Ștefan S. Gorovei are scrupulul să lase viitorului confirmarea ei definitivă, nu fără a arunca o îndreptățită săgeată istoricilor care se încred doar în documentul categoric[14].

Dar singurul punct care s-ar mai cere pe deplin elucidat rămâne tot afirmația lui Okólski că Maria era „fiica despotului". Or, după cum am văzut, Gorovei a arătat că domni ai Moldovei – nu numai efemerul Petru Cazacul, ci și Alexandru Lăpușneanu – puteau efectiv pretinde la condiția de despot. La aceste exemple voi adăuga încă două. Unul este cel al lui Petru Șchiopul, domnul pe care Movileștii l-au slujit cu credință și care, pe un act al său din 1590-1591 – altfel, redactat conform formularului celui mai obișnuit –, iscălește la urmă „Petre despota"[15]. Celălalt e al fiului lui Iancu Sasul, pretendentul Ștefan Bogdan care, în legenda latină a unei peceți ale sale din 1615 își spune „STEPH. VOE. DESPOT, D. G. P. MOL. ET WAL..."[16].

---

[8] *Ibidem*, p. 222, cf. p. 214.

[9] *Op. cit.*, p. 326–330.

[10] *Ibidem*, p. 327.

[11] *Ibidem*, p. 328–329.

[12] *Ibidem*, p. 326–327.

[13] *Ibidem*, p. 329–330.

[14] *Loc. cit.*, p. 330.

[15] *DIR*, XVI, A, nr. 542, p. 449. Actul se păstrează într-o „copie slavă din sec. XX". După cum se poate însă deduce din textul traducerii românești publicate, copistul modern nu s-a îndepărtat de original. Oricum, el nu putea să inventeze cuvintele „Petre Despota", care reproduc fără doar și poate semnătura autografă a domnului.

[16] O reproducere la Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, București, 1977, pl. XLII, fig. 2.

Pentru ca demonstraţia să fie deplină, nu lipsea aşadar decât dovada că şi Petru Rareş putea să fie intitulat sau considerat despot.

Şi iată că această dovadă este furnizată de un studiu publicat de Laura Coulter în 1991[17] şi ea se leagă direct de ultimul exemplu citat mai sus. Într-adevăr, Ştefan Bogdan, rival al lui Ieremia Movilă şi al urmaşilor săi, ajunge în două rânduri – în 1601 şi 1607 – la curtea Angliei, unde găseşte sprijin deplin pentru pretenţiile sale la tronul Moldovei, pe care le justifică afirmând că era „the son of one Despote"[18] şi că descindea „of the Despots, ancient governours of that province"[19]. Socotindu-se, cum am văzut, despot el însuşi, Ştefan Bogdan intitula deci la fel şi pe tatăl său, Iancu Sasul, care, pe de altă parte, afirma că e fiul lui Petru Rareş. Şi într-adevăr, Ştefan Bogdan revendică insistent drept ascendenţi direcţi ai săi pe Petru Rareş şi pe Ştefan cel Mare[20]. Aceştia sunt, aşadar, „the Despots, ancient governours" ai Moldovei, cei din care susţinea el că se trage.

Reîntorcându-ne acum la Maria Movilă, raportat la originea ei oricum princiară şi la portretul ei mural, aidoma cu al Doamnelor Moldovei, apelativul de „filia Despoti" nu ne poate conduce decât la concluzia definitivă că tatăl ei fusese „despotul" (după Ştefan Bogdan) Petru Rareş.

În ce priveşte absenţa, aparent curioasă, din actele sau inscripţiile de danie ale lui Ieremia Movilă a oricărei menţionări deschise a originii sale domneşti şi mai anume a descendenţei sale din Petru Rareş, ea se explică prin distincţia relevată de Miclescu-Prăjescu[21]: „sângele domnesc" transmis prin femei nu îndreptăţea, până atunci, la tron, ci numai „osul de domn", descendenţa prin bărbaţi, care lipsea Movileştilor. Ceea ce nu înseamnă că Ieremia Movilă n-a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a pune în evidenţă în alte feluri obârşia sa domnească, cu scopul de a face admisă o nouă legitimare şi anume tocmai aceea a cazului său, în care legătura cu vechea dinastie era stabilită prin mama sa. „Manifestul vizual" al acestei noi justificări a transmiterii puterii suverane – cheia sa – este portretul votiv al Suceviţei, iar grandioasa punere în evidenţă a continuităţii dinastice astfel stabilite o realizează însăşi pictura exterioară, într-adins reluată la Suceviţa, după o întrerupere de jumătate de veac de la moartea celui care ctitorise atâtea ansambluri strălucite de astfel de pictură, „despotul" Petru Rareş,

[17] Laura Coulter, *The Involvement of Ştefan Bogdan, a pretender to the Moldavian Throne, with Henry Lello, the English Ambassador to Constantinople between 1601 and 1606*, în *RRH*, XXX/1-2, 1991, p. 79-100.

[18] *Ibidem*, p. 93.

[19] *Ibidem*, p. 80

[20] *Ibidem*, p. 99–100.

[21] *Supra*.

bunicul lui Ieremia Movilă şi al fraţilor săi, Simion vodă şi mitropolitul Gheorghe al Moldovei.

Dar această chestiune trebuie, fireşte, să facă obiectul unei cercetări speciale, ca şi cealaltă problemă pe care o scoate la iveală articolul de faţă: aceea a „despoţilor" moldoveni, al căror şir se întinde, după sursele examinate, cel puţin de la Ştefan cel Mare până în primele decenii ale veacului XVII[22].

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[22] Problema pare a fi complexă, ea întinzându-se şi la Ţara Românească. Să notăm, deocamdată, că pentru Moldova, în perioada stabilită, la mărturiile de acest fel citate, se adaugă şi altele, din care amintesc aici doar una, privind tot pe Ştefan Bogdan şi asupra căreia îmi atrage atenţia Ştefan S. Gorovei: e vorba de o informaţie de la Veneţia, din 29 martie 1608, în care se precizează că acest pretendent (nenumit) e despot, dar şi „di casa Despotti", ceea ce ar extinde acest titlu la întreaga dinastie moldovenească! Vezi I. Moga, *Documente privitoare la domnia lui Constantin Movilă*, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională" (Cluj), IV, 1926–1927, p. 402, nr. V.

Dumitru Nastase

COROANA ÎMPĂRĂTEASCĂ A LUI VASILE LUPU

„† Binecredinciosului, de Hristos iubitorului, cu coroană împărătească încoronat de Hristos Dumnezeu (съ царскъı вѣнцем ѡѡт Хрнста Бога вѣнчанномꙋ)... preamilostivului marelui nostru domn Io Vasilie voevod, din mila lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei”[1].

Aşa îl intitulau, în slavoneşte, prin 1634, egumenul şi soborul mănăstirii Voroneț pe Vasile Lupu într-o scrisoare, cu conținutul altfel în româneşte, în a cărei adresă propriu-zisă principalele titluri şi calificative din text se repetă, adăugându-li-se chiar cel de самодръжжавньн „Binecinstitorului şi de Hristos iubitorului”, iarăşi „cu coroană împărătească încoronat de Hristos Dumnezeu[2], ... singur stăpânitorului” (самꙋдръжавномꙋ) etc.

La acea vreme, domnii români nu mai purtau însă, cel puțin oficial, coroană, iar cele pe care se arată a le fi purtat în trecut, deschise, în general cu cinci fleuroni, nu erau, din ce se ştie, împărăteşti[3]. Cât despre Vasile Lupu, toate portretele pe care i le cunoaştem îl înfățişează cu o mare cuşmă, cu surguci, ca cea a lui Mihai Viteazul, obişnuită la domnii din secolul XVII. În portretele lor de ctitori, sau de donatori, unii dintre aceştia – dar nu şi Vasile Lupu – continuă însă să fie reprezentați cu tradiționala coroană deschisă, care, pe de altă parte, e, în mod obişnuit, şi aceea de pe stemele domneşti, inclusiv cele mai oficiale, de pe peceți[4].

După Andrei Pippidi, în cazul sigiliilor ar exista totuşi o evoluție „a coroanei de la o formă deschisă la cea închisă, imperială”, aceasta din urmă alcătuind chiar o serie, inaugurată, după ştiința autorului, de Mihnea III Radu (1658-1659), urmat de „Grigore Ghica, Gheorghe şi Constantin Duca, Şerban Cantacuzino,

---

1 *DRH*, A. XXII, ed. C. Cihodaru, I. Caproşu, L. Şimanschi, Bucureşti, 1974, nr. 262, „‹Cca. 1634 sept. 24›”.

2 Actul citat, p. 294.

3 Corina Nicolescu, *Le couronnement – „încoronația”. Contribution à l'histoire du cérémonial roumain*, în *RESEE*, 14/4, 1976, p. 647-663; eadem, *Les insignes du pouvoir. Contribution à l'histoire du cérémonial roumain*, în *RESEE*, 15/2, 1977, p. 238-245. Cf. Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, Bucureşti, 1983, p. 44-47.

4 Vezi Maria Dogaru, *Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric, Album sigilografic*, Bucureşti, 1976, *passim*. Cf. eadem, *Sigiliile lui Vasile Lupu*, în *RM*, 1, 1971, p. 60-63, 4 fig.

Constantin Brâncoveanu, Dimitrie Cantemir"[5]. Interesant e că doi dintre aceştia, Mihnea III Radu şi Constantin Brâncoveanu, au posedat efectiv coroane[6]. „Seria" începe însă mai devreme, căci încă pe pecetea mare a lui Vasile Lupu figurează „o coroană suverană închisă", căreia „lambrechini bogaţi" îi accentuează aspectul imperial[7]. Însoţită de data 1633, aceeaşi coroană, precum şi lambrechinii apar şi pe o altă pecete a lui Vasile Lupu, în realitate cu vreun deceniu mai nouă[8] (fig. 1 a, b). Tot coroane închise vor arbora pe peceţile lor urmaşul şi emulul său Gheorghe Ştefan[9], precum şi fiul lui Vasile, Ştefăniţă[10]. În sfârşit, la lista întocmită de A. Pippidi mai trebuie adăugaţi Antonie Ruset[11] şi Ştefan Cantacuzino. Obţinem astfel o continuitate aproape perfectă a acestui gen de coroană, de la Vasile Lupu până la sfârşitul domniilor pământene.

Un episod, încă nu bine lămurit, îl arată pe patriarhul ecumenic Parthenios II pregătindu-i lui Vasile Lupu drept coroană imperială o mitră pe care, pentru a o sfinţi în acest scop, o purtase în noaptea Învierii din 1645[12]. Ar fi fost însă vorba doar de un denunţ interesat, de care domnul Moldovei s-a izbăvit plătind să fie omorât denunţătorul, arhiepiscopul Meletios al Ohridei[13].

O lumină nouă asupra acestei întâmplări aruncă unele lucrări greceşti recente, nefolosite de istoriografia românească. Una din ele, datorată distinsului epigrafist atenian Ioannis Meimaris, priveşte pe patriarhul Ierusalimului Paisios Lambardis (1645-1660), căruia, în 1657, i se aducea o acuzaţie foarte asemănătoare: anume, că transformase o mitră, „cunoscută ca «mitra lui Paisios»", în coroană imperială

---

[5] A. Pippidi, *loc. cit.*, p. 47.

[6] *Loc. cit.*, p. 45 şi n. 207. Pentru ceremonia încoronării sale, Mihnea III ar fi copiat „pălăria imperială bizantină". M.M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru, în *Călători străini despre Ţările Române*, VI, Bucureşti, 1976, p. 263, n. 631.

[7] Dan Cernovodeanu, *Ştiinţa şi arta heraldică în România*, Bucureşti, 1977, p. 85-86 şi pl. XXV, 6; cf. M. Dogaru, *op. cit.*, p. 60 şi fig. 2. Pentru lambrechini, cf. fanoanele coroanei imperiale, *infra*, p. XX/XXX şi n. 18.

[8] Ştefan S. Gorovei, *Când a primit Lupu vornicul domnia Moldovei?*, în *AIIX*, XXXI, 1994, p. 3-8.

[9] D. Cernovodeanu, *op. cit.*, pl. XXVI, 6.

[10] De exemplu, într-un act inedit din 16 iulie 1661, păstrat la mănăstirea athonită Xiropotamu, şi în care emitentul îşi spune „Io Ştefan Vasilie voevoda". Microfilm la Institutul de cercetări neoelenice din Atena. Documentele româneşti de la Xiropotamu au fost relevate de Florin Marinescu.

Se ştie că în scurta lui domnie, Ştefăniţă a încercat să calce pe urmele tatălui său, şi asupra unor aspecte caracteristice ale acestei tentative voi reveni mai jos.

[11] D. Cernovodeanu, *op. cit.*, pl. XLI, 4.

[12] N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraţilor de Răsărit în tutelarea Patriarhiei de Constantinopole şi a Bisericii Ortodoxe*, în *ARMSI*, s. II, tom XXXVI, Bucureşti, 1914, p. 24-34; idem, *Byzance après Byzance*, reeditare, Bucureşti, 1971, p. 179-180; mai recent, A. Pippidi, *op. cit.*, p. 205 (cu izvoare).

[13] N. Iorga, *Byzance après Byzance*, *loc. cit.*

bizantină, pe care, după ce o consacrase pe Sfântul Mormânt, urma să o trimită țarului moscovit Alexei Mihailovici (1645-1676)[14]. Într-o altă lucrare, la care sunt coautor, tot I. Meimaris a publicat o mare pecete dublă, cu matrice din lemn (cu două fețe) descoperită de el la Ierusalim, şi care reprezintă, pe o parte un arhiereu ortodox, desigur patriarh al Ierusalimului, iar pe cealaltă, un vultur bicefal, purtând în ghiare, nu însemnele puterii spirituale ecleziastice, crucea şi paterița, ci pe cele ale puterii suverane laice, sceptrul şi spada (fig. 2, a, b)[15]. Aşa cum am arătat acolo[16], deasupra fiecăreia din aceste reprezentări, îngeri susțin o mitră, care se repetă deasupra capetelor vulturului, aici însă preschimbată în coroană imperială[17]. Această dublă pecete nu face, deci, decât să figureze simbolic, într-un limbaj heraldic special, exact transformarea de care fuseseră acuzați, fiecare la vremea sa, patriarhii Parthenios II al Constantinopolului şi Paisios al Ierusalimului.

Dar atât vulturul bicefal, cât şi o coroană împărătească în formă de mitră apar pe una din cele mai vestite ctitorii ale lui Vasile Lupu, biserica mănăstirii Golia. Deasupra principalului ei portal, cel sudic, capul de bour, puternic reliefat în piatră, e timbrat de o coroană închisă, cu vădit aspect de mitră (fig. 3, a, b). Tot atât de vădit este însă vorba de o coroană: căci, într-adevăr, ce să caute o mitră pe capul de bour, între coarnele lui?! De altfel, dintr-însa se desprind şerpuind lungi *fanoane*, fâşii textile caracterizând, în această formă, exclusiv coroana imperială, dar care, în partea lor inferioară, parcă pentru a-şi ascunde adevărata identitate, iau înfățişare de falduri[18]. Iar pentru a ne aminti şi mai mult dubla pecete hierosolimită, deasupra capului de bour încoronat împărăteşte, se înalță un vultur bicefal, de astă dată mai discret reliefat, în marmoră albă (fig. 3, b).

Vasile Lupu n-a apucat să vadă terminată biserica mănăstirii Golia, pe care, după pisania ei slavonă, „Io Ştefan voevod, fiul lui Vasilie voevod, am săvârşit-o la anul 7168 (1660)"[19]. E probabil ca portalurile să aparțină acestei faze de în-

[14] I. Meimaris, Ὁ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Παΐσιος Λαμπάρδης καὶ ἡ ἐποχὴ του ὑπὸ τὸ φῶς τεσσάρων ἐπιγραφῶν, extras din „Θεολογία", Atena, 1984, p. 12-16 (paginația extrasului) şi fig. 3.

[15] I. Meimaris – D. Nastase, „Μία ἀμφίπλευρη συμβολικὴ σφραγίδα ἀπὸ τὰ Ἱεροσόλυμα", în „Δελτίον Ἑραλδικῆς καὶ Γενεαλογικῆς Ἑταιρίας Ἑλλάδος" [„Buletinul Societății de Heraldică şi Genealogie a Greciei"], 8, 1992, p. 177-179 şi fig. 1.

[16] *Op. cit.*, p. 180-183.

[17] *Loc. cit.*, p. 181-182.

[18] Singura coroană înzestrată cu lungi fanoane e coroana închisă, imperială, occidentală. Mitra episcopilor romano-catolici are şi ea două foarte reduse fanoane, dar acestea nu sunt decât nişte rudimente – două capete de pânză, scurte şi drepte – față de cele imperiale, prelungi, încovoiate în bucle ample, cu terminațiile răsucite adesea în 8.

[19] Cf. G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, fig. 244 şi p. 168.

cheiere a lucrărilor, dar nu încape îndoială că fiul preluase elementele heraldice descrise, de la tatăl său, cel cu „hire înaltă şi împărătească"[20], tot aşa cum moştenise şi coroana imperială din pecetea acestuia[21].

Cât despre cultivarea apropierii dintre mitră şi coroana imperială, cu interesul concentrat însă asupra acesteia din urmă, pe care o ilustrează cazurile examinate, ea pare a fi un fenomen mai general, din întreaga Ortodoxie supusă de turci: pe lângă pecetea cu două feţe analizată, o arată şi o mitră adevărată, împodobită cu un vultur bicefal, păstrată în tezaurul Marii Lavre athonite şi socotită drept „coroana împăratului Nichifor Focas"[22]. Avem deci şi aici aceleaşi elemente principale, mitra „transformată" în coroană imperială, acum prin simplă reatribuire, plus vulturul bicefal, care, bineînţeles, nu poate să aibă nimic de-a face cu Nichifor Focas, dar pe care l-am întâlnit, în schimb, în reprezentările cercetate, de care îl leagă semnificaţia comună împărătească.

Bisericile de la Golia şi Trei Ierarhi au fost înzestrate cu somptuoase candelabre din bronz aurit (?), comandate de astă dată chiar de Vasile Lupu[23]. Or aceste candelabre au un caracter simbolic – mai corect spus, aveau, deoarece numai unul se păstrează intact, la Golia (fig. 4) – prezentând aceleaşi elemente-cheie pe care le cunoaştem deja: forma generală de coroană închisă[24], deasupra căreia se înalţă un vultur bicefal – pentru ce altceva, dacă nu pentru a-i preciza valoarea de coroană imperială?

În ce priveşte vulturul bicefal, pentru vremea lui Vasile Lupu exemplele moldoveneşti se pot înmulţi[25]. Aici interesează însă mai mult faptul că acest simbo-

---

[20] Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 113.

[21] Vezi mai sus.

[22] O fotografie în culori la Sotiris Kadas, *Mont Athos*. Guide illustré des vingt monstères [versiuni şi în alte limbi], Atena, 1989, fig. 125.

[23] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, p. 94 şi fig. 104. Pe feţele candelabrului sunt înscrise iniţialele lui Vasile Lupu. După Evlia Celebi, Ştefăniţă Lupu a înzestrat mănăstirea Trei Ierarhi cu „un policandru care preţuieşte 3000 de galbeni". Vezi *Călători străini*, VI, p. 481-482 şi n. 566 („Cifră exagerat de mare"). Acest policandru trebuie să fi completat seria celor comandate de tatăl său, a cărui operă Ştefăniţă căuta deci să o continue şi aici.

[24] Pentru coroane votive făcute în Evul Mediu „pour les offrir aux églises", ca să fie suspendate „au-dessus d'un autel d'église", vezi André Grabar, *Une couronne du début du XIII^e siècle et les coiffures d'apparat féminines*, în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, II, Paris, 1968, p. 1123, 1124.

[25] Cf. D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, în *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del I Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma", Roma, 21-23 aprile 1981*, Neapole, 1983, p. 362-364.

Săpături arheologice mai recente dovedesc prezenţa destul de frecventă a vulturului bicefal în Moldova, către mijlocul veacului XVII (informaţii oferite cu multă amabilitate de doamna Rodica Popovici şi domnul Al. Andronic).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lism heraldic, ce depăşeşte peste tot limitele heraldicii obişnuite, se acordă perfect cu mărturia scrisă de la începutul comunicării mele, mărturie conform căreia supuşi de-ai săi îl socoteau pe Vasile Lupu „încoronat cu coroană împărătească". Pornind de la această coroborare, putem chiar face un pas înainte şi afirma, fără teamă de a greşi, că atunci când, într-o scrisoare trimisă tot lui Vasile Lupu de hotarnici desemnaţi prin carte domnească, coroana este numai „de sus", fără vreo altă precizare, trebuia înţeles că ea e tot împărătească[26].

La aceste mărturii interne, trebuie neapărat raportate altele, externe, ca de pildă binecunoscuta scrisoare solemnă prin care, în 1648, patriarhii ortodocşi din Imperiul otoman salutau pe Vasile Lupu. „ὡς αὐθέντης εὐσεβέστατος, ὡς τόπον καὶ τύπον ἐπέχων τῶν ὀρθοδοξωτάτων καὶ ἁγίων βασιλέων"[27], adică drept „domn preacredincios", dar ţinând locul şi având calitatea „preaortodocşilor şi sfinţilor bazilei" bizantini. Acelaşi document îl proclamă pe destinatar „păzitor al păcii lumii întregi"[28], atribut al împăraţilor universali care erau, în principiu, aceşti bazilei!

„... συ, ἀξιοθαύμαστε, εἶσαι ὡς βασιλεὺς εἰς ἡμᾶς" („tu, cel demn de admiraţie, eşti ca şi împărat pentru noi"), îi declară în versuri, lui Vasile Lupu, şi un fost patriarh ecumenic, Athanasios Patellaros (1633-1634 şi 1652), amintind, împreună cu alte binefaceri ale sale, bineînţeles împărăteşti, şi că domnul plătise haraciul datorat de Muntele Athos[29]. În sfârşit, într-o epistolă pe care i-o trimite, la 17 ianuarie 1646, patriarhul Parthenios II, acelaşi domn este proclamat (ca suveranii „noului popor ales"), „mândria şi lauda *întregului neam* al evlavioşilor şi dreptcredincioşilor creştini" („καύχημα καὶ ἔπαινον παντὸς τοῦ γένους τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθόδοξων χριστιανῶν")[30].

---

[26] „Celui întru Hristos Dumnezeu binecinstitor... şi încoronat cu coroana de sus (и свышним вѣнцем вѣнчаномоу)... Io Vasilie voevod". Scrisoare adresată lui Vasile Lupu de hotarnici rânduiţi de domn, *DRH*, vol. citat în n. 1, nr. 147.

[27] N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 177 şi n. 71; Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, în „BYZANTINA", 5, 1973, p. 413, additif V.

[28] „Εἰρηνοποιὸς τῆς οἰκουμένης ἁπάσης". N. Iorga, *loc. cit.*, n. 72. Mai devreme, în 1641, patriarhul ecumenic Parthenios I mulţumea prinţului „de Moldo-Valachie, auquel il accordait les anciens titres impériaux, pour les sommes qu'il avait reçues, et à cause de cela on avait donné au couvent des Trois-Hiérarques à Jassy les reliques de Sainte Parascève" (idem, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VI, Bucureşti, 1940, p. 134).

[29] Hurmuzaki, *Documente*, XIII (ed. A. Papadopoulos-Kerameus), p. 441-442, 447, r. 273.

[30] *Recueil de documents grecs concernant les relations du patriarcat de Jérusalem avec la Roumanie (1599-1728)*, publiés par Emile Legrand, seconde édition..., Paris, 1903, nr. 6, p. 13. Pentru împăratul bizantin „chef suprême des Chrétiens", recent, P. Yannopoulos, *Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel*, în „Byzantion", 61/1 (1991) = *Hommage à la mémoire de J. Leroy*, p. 90.

S-a tot spus, şi s-a crezut, că în toate aceste documente greceşti e vorba doar de formule de politeţe şi de linguşire, dar şi de recunoştinţă, ale şefilor Bisericii răsăritene robite de turci, faţă de marele ei binefăcător şi protector care a fost Vasile Lupu. Atunci, însă, când o asemenea mărturie e rodul acordului întâistătătorilor tronurilor patriarhale istorice ale Ortodoxiei, e sigur că ea nu poate fi redusă doar la atât. La fel, nu s-ar putea pune preţ pe laudele retorice ale unui Athanasios Patellaros, care, alungat din scaun, îşi găsise adăpost şi ocrotire tocmai la Vasile Lupu. Trebuie însă remarcat că acesta e văzut de Athanasios „ca împărat” (ὡς βασιλεὺς) şi în postura sa de patron şi protector al Muntelui Athos. Or, aşa cum m-am străduit s-o arăt în destule lucrări, comunitatea athonită era ea însăşi un simbol viu al „împărăţiei creştine”, patronajul ei fiind unul dintre atributele cele mai importante ale puterii suverane imperiale[31]. Cât despre ultima scrisoare pe care am citat-o, ea nu conţine cuvântul *împărat*. Ea face, în schimb, din Vasile Lupu un conducător al *întregii creştinătăţi ortodoxe*, cu alte cuvinte, iarăşi al „împărăţiei creştine”.

Dar că acest fel de a concepe rolul conducător şi puterea suverană a lui Vasile Lupu nu era doar rodul unor linguşiri străine interesate, ci că el era, mai întâi de toate, al domnului însuşi şi că avea curs în ţara peste care acesta domnea efectiv, o arată limpede mărturiile interne pe care le-am invocat mai înainte şi la care voi mai adăuga încă două.

Una este preambulul unui document pe care îl adresează voievodului egumenii a trei mănăstiri moldoveneşti şi în care aceştia îl socot „ales de pronia cerească să domnească peste tot pământul locuit” („господствовати въсеи земли людскои”), altfel spus, peste imperiul universal![32]. Acest act intern coroborează, deci, depăşindu-le chiar, atât epistola patriarhilor, cât şi pe cea a lui Parthenios II.

Alta, cu care voi încheia, este aceea a însuşi numelui pe care şi-l alege Lupul vornicul ca domn. Relaţia dintre numele de Vasile şi termenul de *vasilefs* (βασιλεὺς) a fost remarcată la noi încă mai de demult[33], iar în lucrări publicate în 1976 şi, respectiv, 1981, am afirmat categoric că, în cazul nostru, primul e o

[31] D. Nastase, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375*, în „Σύμμεικτα”, 3, 1979, p. 121-177; idem, *La signification cachée des documents athonites*, în *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 1981, Akten II/2* (=„Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 32/2), Viena, 1982, p. 257-267; idem, *Le patronage du Mont Athos au XIII^e siècle*, în „Cyrillomethodianum”, 7, 1983, p. 71-87; idem, *Les débuts de la communauté œcuménique du Mont Athos*, în „Σύμμεικτα”, 6, 1985, p. 251-314; idem, *Le Mont Athos et l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge*, în *RRH*, 32/3-4, 1993, p. 309-318.

[32] *DRH*, vol. citat, nr. 155.

[33] Gr. Popescu, P. Grigoriu, *Matei Basarab şi Vasile Lupu*, Bucureşti, 1970, p. 27 şi n. 1. *Apud* C. Şerban, *Vasile Lupu, Domn al Moldovei (1634-1653)*, Bucureşti, 1991, p. 63, care însă dă aici un sens ne-imperial titlului de „Basilevs” (sic!).

criptogramă imperială, și că provine dintr-al doilea[34]. La această interpretare aduce o precizare „explicația" dată tot de Athanasios Patellaros, în același lung poem al său, numelui pe care, atunci (în 1643), domnul îl purta, bineînțeles, de mult, de la înscăunarea sa. Athanasios lămurește de ce „îți și spunem Vasile", mai întâi printr-un nevinovat joc de cuvinte, pentru a adăuga însă, imediat, „sau deoarece împărătești îți sunt și mintea ta și faptele tale, și gândirea și firea și măreția, de aceea ești Βασίλειος" (aici cu sens și de nume și adjectival = împărătesc). Athanasios și-a scris poemul în greaca veche, însoțindu-l însă și de o transpunere „pentru marele public", în neogreaca vremii sale. În prima versiune, cea clasică, el joacă între numele Βασίλειος (= Vasile) și adjectivul sinonim βασίλειος (= imperial, împărătesc), pe care îl reia și în a doua, în limba populară, puțin după corespondentul său neogrec βασιλικός[35]. Astfel, în intitulările lui Vasile Lupu și ale fiului său Ștefăniță, „Vasile" devine un fel de nume-titlu, semnificând, dacă nu împărat, oricum împărătesc[36].

Comunicarea aceasta nu-și propune să rezolve contradicțiile, reale sau aparente, dintre elementele imperiale și cele domnești, oficiale, întâlnite în cursul ei mereu împreună, sau dintre aceleași elemente imperiale și puterea reală a celui care le revendică și căruia i se atribuie, înlăuntrul sau în afara Țării Moldovei. Cercetarea mea n-a urmărit decât să alcătuiască un dosar corect, ale cărui piese vor trebui integrate unui corpus general de mărturii cu caracter imperial privind concepția pe care și-au făurit-o despre puterea lor suverană, în general, domnii

---

[34] D. Nastase, *L'héritage impérial dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 18; idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et le „crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. Etat et importance du problème*, în „Σύμμεικτα", 4, 1981, p. 237.

[35] Iată, în ambele versiuni, pasajul discutat:

A. ἤ βασίλειον ἔχεις τὸ φρόνημα καὶ ἔργματα πάντα//καὶ φρένας ἠδὲ φυὴν καὶ μεγαλοπρεπίην.

B. ἤ διατὶ ἔχεις τὸ φρόνημά σου βασιλικὸν καὶ τὰ καμώματά σου//καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν, διὰ τοῦτο εἶσαι Βασίλειος.

Traducerea mea e independentă de aceea a lui G. Murnu, din traducerea românească de G. Murnu și C. Litzica a tomului XIII din Documentele Hurmuzaki, București, 1914, p. 403, r. 153-156.

[36] C. Șerban, *op. cit.*, p. 41, crede că Vasile Lupu semnează în grecește „Ioannis Basileus vaivodas". În realitate, semnătura nu e „Basileus" (Βασιλεύς), ci... Vasile (Βασίλειος)! Eroarea e totuși grăitoare pentru confuzia ce se poate face între cele două cuvinte. La fel despre cele două semnături latine „Basileus" ale voievodului, citate așa de același autor: doar una apare în această formă, care nu poate fi luată în considerație (Hurmuzaki, XV, 2, p. 1012). Într-adevăr, cealaltă semnătură e *Basilius* (A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, X, București, 1938, p. 51), aceasta fiind și forma curentă (vezi Hurmuzaki, *Documente*, vol.cit., p. 1013, 1029, 1046 etc.).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

țărilor române. Fiindcă, departe de a avea un caracter personal, de a se datora, adică, personalității și ambițiilor mai mult sau mai puțin deșarte ale unui Vasile Lupu, asemenea mărturii se înșiră, în număr mare, pe tot parcursul istoriei acestor domni, din secolul XIV, până la 1821[37]. Numai când vom avea la dispoziție un asemenea instrument de lucru, vom putea vorbi, în cunoștință de cauză și fără blocaje și pre-judecăți, despre ce a însemnat ideea imperială în trecutul românesc.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[37] Cel mai recent, vezi Dumitru Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei românești*, în *AIIX*, 30, 1993, p. 483 sq.

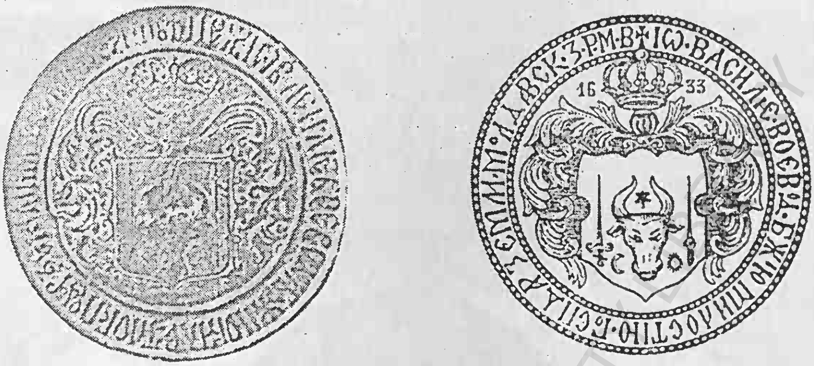
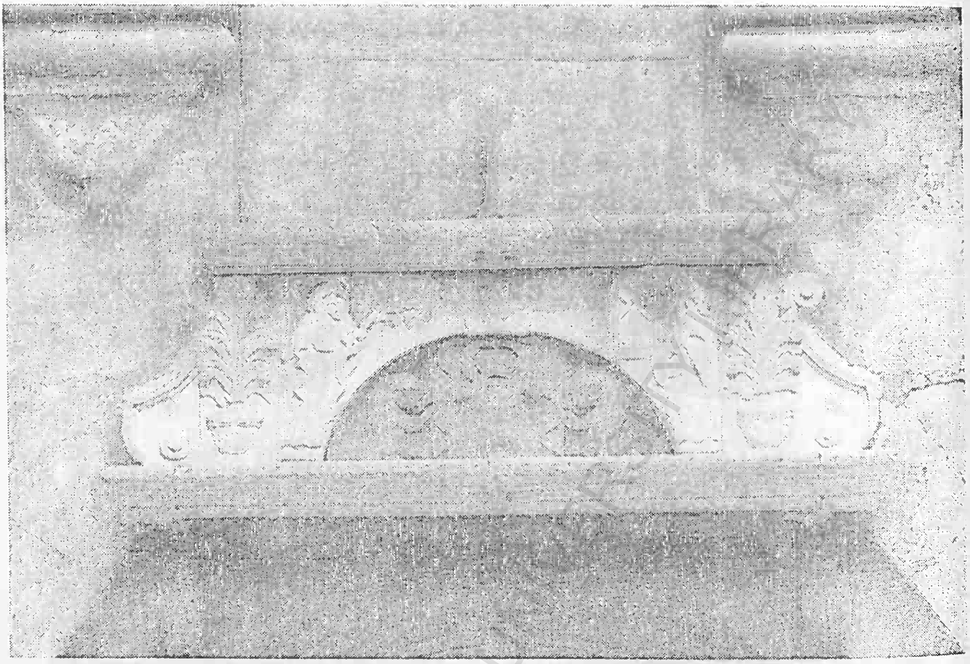


Fig. 1 (a, b): Peceți ale lui Vasile Lupu cu coroana închisă

Fig. 2 (a, b): Dublă pecete simbolică



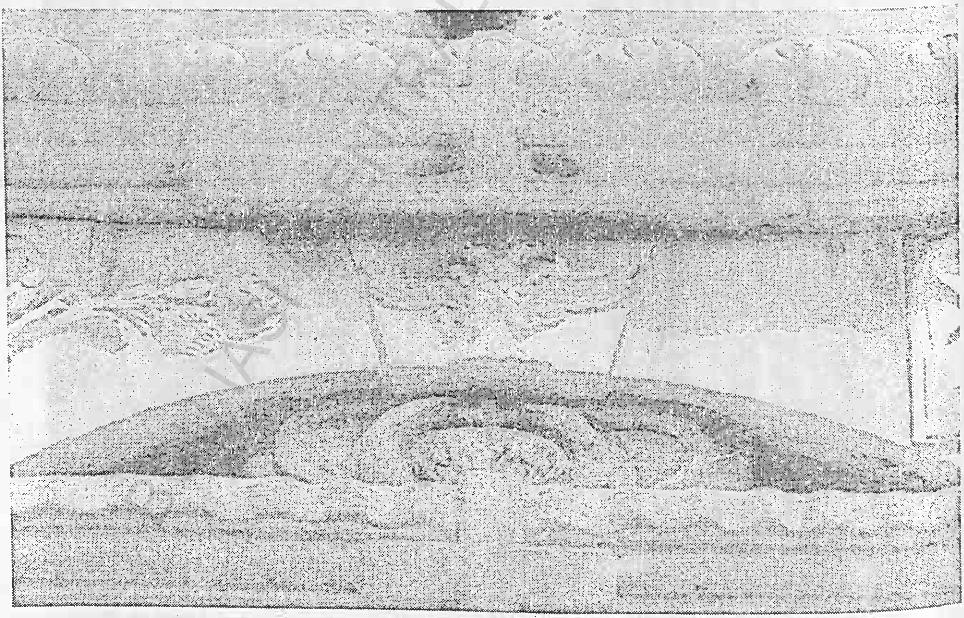


Fig. 3 (a, b): Stema de pe portalul sudic al Goliei

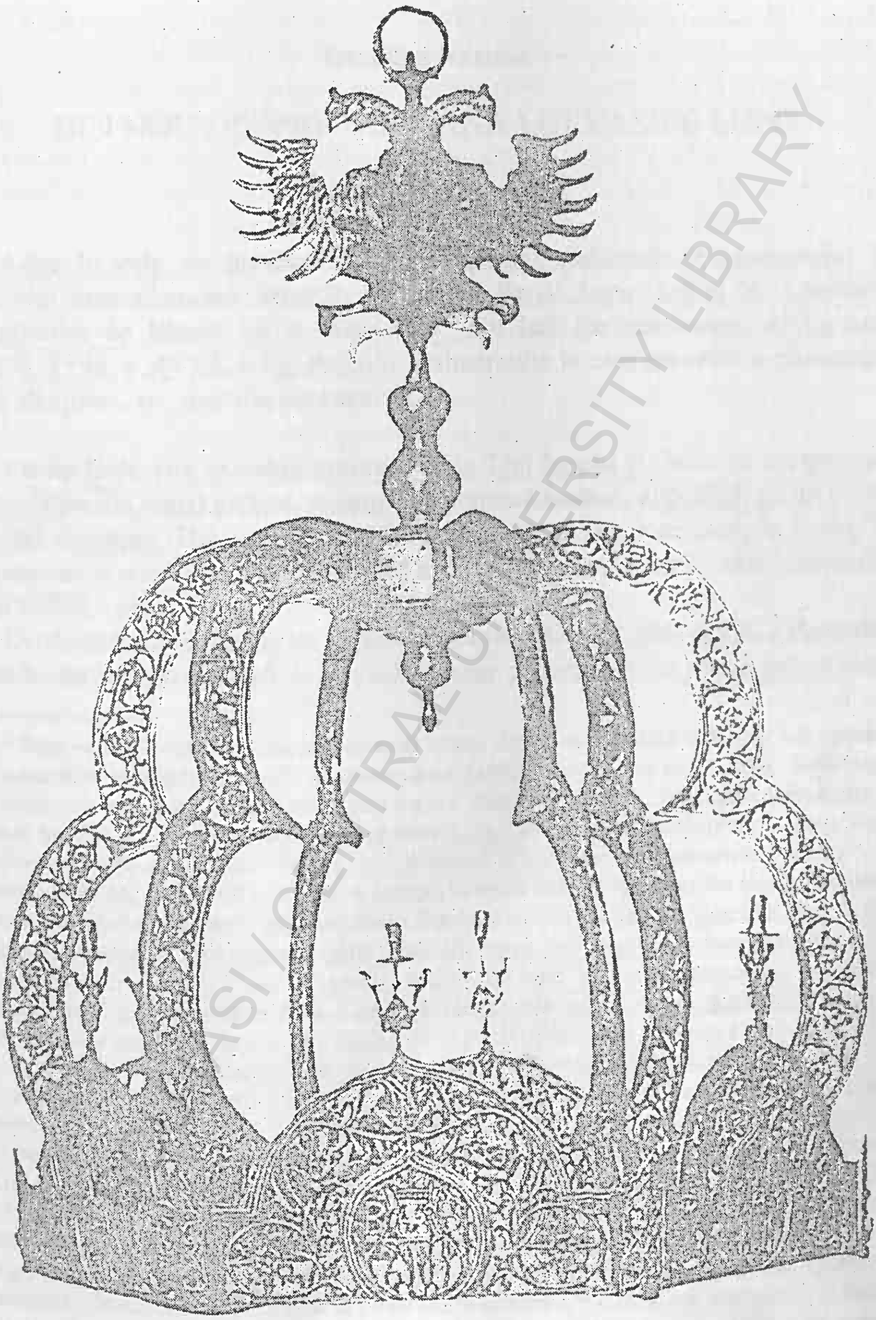


Fig. 4: Candelabrul original de la Golia

IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumitru Nastase

DIN NOU DESPRE COROANA LUI VASILE LUPU

Aduc în cele ce urmează unele completări (*addenda et corrigenda*) la articolul meu *Coroana împărătească a lui Vasile Lupu*, apărut în „Anuarul Institutului de Istorie «A.D. Xenopol»" din Iaşi (în continuare, *AIIX*), vol. XXXI, 1994, p. 44-52, 4 fig. Paginile şi ilustraţiile la care mă refer în paranteze, fără alte precizări, sunt din acel articol.

Vasile Lupu şi-a înzestrat ctitoriile de la Trei Ierarhi şi Golia cu somptuoase candelabre din metal galben, în formă de coroană închisă, imperială, cu un vultur bicefal deasupra. Din acestea se păstrează la locul său doar unul, la Golia, în pronaosul bisericii (p. 159. Reproduc aici, fig. 1, o frumoasă şi rară fotografie, mai veche, a sa)[1].

De curând, am observat că în pardoseala de marmoră albă, uzată, a lăcaşului, sunt încastrate trei stele ale lui David (cu şase colţuri), tot din metal galben (aici,

---

[1] Baza candelabrului e poligonală (cu nouă laturi), dar ea nu dăunează înfăţişării sale generale de coroană, determinate în special de arcele care-l închid la partea superioară, dar şi de lucrătura de bijuterie a întregului. Aliajul său e mai curând alamă decât bronz. Policandre împodobite cu vulturi bicefali se întâlnesc în bisericile mănăstirilor împărăteşti de la Athos (vezi G. Balş, *Notiţă despre arhitectura Sfântului Munte*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice" [în continuare *BCMI*], VI, 1913, p. 32) şi, în general, în unele lăcaşuri ortodoxe din regiunile aflate în timpul dominaţiei otomane sub ascultarea Patriarhiei ecumenice. În bisericile din Grecia, asemenea candelabre sunt frecvente până acum. Ele nu au însă forma de coroană închisă, ci sunt simple suporturi, circulare sau poligonale, pentru lumânări. În Ţara Românească, în ctitoriile cantacuzineşti şi brâncoveneşti, sau chiar mai târziu, vulturul bicefal e, destul de des, plasat deasupra unor policandre, ale căror înfăţişări nu au însă nimic comun cu aceea a unei coroane (pot fi văzute în ilustraţiile din lucrările, numeroase, privind arta perioadelor indicate).

Fotografia din fig. 1 din prezentul articol e dintr-un album – raritate bibliofilă – intitulat *Hommage de la Roumanie à Ferdinand le Grand*, Paris, 1922. Cf. *infra*, n. 5a.

Pentru „pălăria imperială bizantină" pe care ar fi copiat-o Mihnea III Radu pentru încoronarea sa (p. 44, n. 6), Al. Ciorănescu, *Domnia lui Mihnea III (Mihail Radu) 1658-1659*, Bucureşti, 1936, p. 59-60. După Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII*, Bucureşti, 1983, p. 213, n. 365, ar fi vorba doar de cuca primită de la Poartă. Dimpotrivă, Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti* [2], I, Bucureşti, 1929, p. 354, afirmă că Mihnea „pusese pe Patriarhul... Macarie... să-l încunune ca pe un crai neartârnat...". Ceremonia încoronării, la Paul de Alep (trad. şi ed. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru), în *Călători străini despre ţările române*, VI, Bucureşti, 1976, p. 262-265.

fig. 2), ca cel al policandrului, exact sub care se şi găseşte una dintre ele. Celelalte două se află în naos, în linie dreaptă, longitudinală, cu prima, fără îndoială sub locurile ocupate odinioară de alte asemenea candelabre. În biserica pe care o vedem şi azi la Golia, au existat, deci, cel puţin trei candelabre de la Vasile Lupu, simbolizând coroana imperială, timbrată de vulturul imperial cu două capete, iar sub ele, pe pardoseală, simbolul lui David, „prooroc şi împărat", în textele ecleziastice şi în vechile izvoare româneşti[2].

„Nou David" era un calificativ obişnuit al „împăraţilor creştini" şi în Evul Mediu el s-a generalizat chiar, pentru suveranii europeni[3]. Aici interesează însă că, dintre aceştia, arhetipul, cu valoare de model mai ales pentru noi, era bazileul bizantin, numit astfel ca suveran al „noului popor ales ale creştinilor"[4]. Plasat de Vasile Lupu în pardoseala de sub policandrele-coroane împărăteşti ale măreţului lăcaş înălţat de el la Golia şi străjuit şi la intrare, atât de vulturul bicefal, cât şi de capul de bour încoronat împărăteşte (p. 45 şi fig. 3), semnul lui David nu putea să se refere, cu acelaşi înţeles, decât la însuşi ctitorul „Nou David". Cu deosebirea că, în acest caz, „împărăţia creştină" fiind robită de turci, ea urma să fie eliberată de atunci încolo, pe potriva, de altfel, a cuvintelor evanghelistului, care-l invocă pe însuşi „proorocul şi împăratul" indicat de stea: „Binecuvântată este împărăţia care vine, a părintelui nostru David"[5]!

Policandrele originale de la Trei Ierarhi au fost înlocuite la restaurarea lui Lecomte du Nouy[5a] prin altele, de imitaţie, dintre care două, mari, sub

---

[2] Unele indicaţii, D. Nastase, *Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în volumul colectiv *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Lowell Clucas Ed., New York, 1988, p. 187; cf. idem, *Ştefan cel Mare împărat* (studiu în curs de apariţie). Se poate ca stelele de la Golia să fi fost consolidate în cadrul unei restaurări moderne. Ele sunt însă sigur în aceleaşi locuri de la bun început. Căci ce restaurator modern ar fi încastrat un astfel de semn în pardoseala unei biserici? Steaua lui David se întâlneşte, de altfel, şi în biserici post-bizantine din Grecia, uneori asociată cu vulturul bicefal, ca în exemplul pe care-l dau aici, în fig. 3 (Meteore, mănăstirea Sf. Ştefan, biserica Sf. Haralambie, pardoseala pronaosului).

[3] A. Grabar, *Les cycles d'images byzantins tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier*, în „Starinar", n.s., 20, 1969 (= idem, *L'art du Moyen Age en Occident*, Londra, Variorum Reprints, 1980, VIII), p. 133.

[4] Idem. *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936 (=Londra, Variorum Reprints, 1971), p. 95-96; cf. D. Nastase, *op.cit.* Pentru împăratul bizantin „chef suprême des Chrétiens", vezi P. Yannopoulos, *Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel*, în „Byzantion", 61/1, 1991, p. 90.

[5] Marcu, 11-10 (Intrarea în Ierusalim).

[5a] Din vechile candelabre, înlăturate, în afara unor fragmente în muzeul Trei Ierarhilor, se păstrează unul singur, acum în depozitele Muzeului Naţional de Artă din Bucureşti (informaţia mi-a fost dată, cu multă amabilitate, de doamna Ana Dobjanschi). Reprodus în Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, fig. 104, am crezut mai întâi că e cel de la Golia (p. 52, fig. 4). Fac cuvenita rectificare.

Pantocrator şi, respectiv, în pronaos, iar alte trei mai mici, două în absidele laterale şi unul în pridvor. Spre deosebire de cele vechi, primele două din noile candelabre (cele mari) sunt duble, etajate (rândul superior cu diametrul redus), iar la toate, vulturului bicefal de deasupra i-a luat locul coroana regală română. Această substituire arată, vezi bine, că „restauratorul" a reconstituit, în felul lui, coroana-policandru a vechiului ctitor, ba a şi dublat-o, suprapunându-i însă coroana de oţel a „noului ctitor", Carol I, cu care a înlocuit acvila împărătească a lui Vasile Lupu: el a înţeles deci perfect semnificaţia şi rostul policandrelor, a căror simbolică a socotit că o poate astfel recupera, pentru a o adapta la condiţia suverană a regelui – nou ctitor.

În pardoseala de la Trei Ierarhi, tot de marmoră albă, dar refăcută, nu se află acum nici urmă de stea a lui David. E totuşi de admis că ea a existat, de la început, ca şi la Golia, sub candelabre, dar se vede că acest simbol restauratorii nu l-au mai priceput şi, părându-li-se, probabil şi şocant, l-au eliminat. El avea, bineînţeles, aceeaşi explicaţie ca şi la Golia.

De la Vasile Lupu se cunosc şi două bule sigilare de aur, de fapt din argint aurit. Ambele însoţeau acte de ajutorare a unor mănăstiri sârbeşti. Prin primul, din 6 septembrie 1642, domnul acorda însemnatul venit anual de 10 000 aspri mănăstirii Krušedol, a sârbilor refugiaţi în Srem. Aşezământul era ctitorie a familiei Branković, ultima dinastie sârbească, cu care se înrudiseră şi domnii noştri. Prin bogata sa danie, Vasile Lupu devenea „nou ctitor" al mănăstirii, „legitimându-şi" astfel dreptul la succesiunea acestor domni, dar şi la aceea a vechilor ctitori Branković, care, în exilul lor, purtau titlul de despot, ba, uneori, îl arborau şi pe cel de ţar[6]. Cel de-al doilea act, din 11 august 1643, arată că această formă de legitimare urmărea scopuri mai complexe. El consemnează un dar de 13 000 aspri făcut vestitei mănăstiri Mileševo, pe bulă precizându-se „unde odihnesc moaştele sfântului Sava". Ştefan-Simion, fondatorul dinastiei Nemanizilor şi fiul său Sava sunt sfinţii naţionali cei mai însemnaţi ai sârbilor, iar dania lui Vasile Lupu coincide cu primele demersuri diplomatice ale Veneţiei, precedând un proiect de „cruciadă antiotomană", de care va fi vorba mai departe, proiect la realizarea căruia domnul Moldovei va încerca să ralieze şi pe sârbi[7].

[6] Elena Branković, soţia lui Petru Rareş şi începătoarea unor adevărate liniaje domneşti cu sânge brancovicesc (prin femei) în Moldova şi Ţara Românească, ţinea să specifice că este „fiica lui Ioan Despot ţarul" (= împăratul). Vezi G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea 1527-1582*, [Bucureşti], 1928 (*BCMI*, XXI, 1928), p. 110 şi fig. 127, p. 118 şi fig. 133.

[7] Vezi *infra*, p. vol. şi n. 68-79. Pentru aceste bule sigilare, vezi: Const. Moisil, *Sigilii de aur de la Vasile Lupu, domnul Moldovei*, în ziarul „Universul", an. 58, nr. 106 bis, 23 aprilie 1941, p. 2 şi fig. 1; Emil Vârtosu, *Din sigilografia Moldovei şi Ţării Româneşti*, în *Documente privind istoria României* (DIR). *Introducere*, II, Bucureşti, 1956, p. 345, n. 3.

În afară de coroanele sale în efigii sau simbolice, Vasile Lupu a posedat şi o coroană adevărată. O spune, în două rânduri, Paul de Alep, care o văzuse la ceremonii şi mese oficiale, unde însă n-o purta pe cap domnul, ci, lângă el, „silihdarul" – adică marele spătar –, care ţinea „şi sceptrul domnesc în mână"[8]. Despre coroană, nu face altă precizare, decât că era „încrustată cu nestemate"[9]. În schimb, tot Paul de Alep îl asemuieşte pe Vasile Lupu „cu primii regi ai Greciei", pe care, după el, „chiar îi întrecea, căci cuvântul lui era cu greutate în lumea întreagă"[10], ceea ce nu e decât un mod de a-i înălţa autoritatea la cea regală, şi chiar peste ea, până la nivelul celei, teoretic universale, a împăraţilor. În orice caz, pe lângă bey (*beg*) şi voievod, îl intitulează uneori (tocmai cu prilejul ceremoniilor) şi rege ([*al*] *malik*)[11], pe soţia sa numind-o într-un loc „regina sa, doamna Ecaterina"[12]. Or un alt călător străin afirmă că aceasta purta „o diademă regală de diamant" la nunta fiicei domnului, Maria, cu prinţul Ianusz Radziwill (1645)[13]. Dacă mai notăm şi că, după Bandini, interioarele reşedinţei sale ieşene „înfăţişează o maiestate regească a acestui principe"[14], nu ne putem închipui ca Vasile Lupu să fi posedat o coroană mai puţin regală decât cea a soţiei sale.

În Moldova, patriarhul Macarie al Antiohiei şi-a oficiat prima liturghie, cu toată solemnitatea, în biserica mănăstirii Galata. Domnul, însoţit de dregători, „a stat în picioare lângă jilţul" său, având în stânga pe marele spătar, ce-i purta, cum s-a spus, coroana şi sceptrul. Cât despre jilţ, Paul de Alep îl înfăţişează ca pe un adevărat tron, „acoperit în întregime cu catifea roşie"[15] şi având deasupra doi vulturi, încoronaţi şi placaţi cu aur[16], care duc deîndată cu gândul la vulturul bicefal[17], prezent, de altfel, şi el în biserică, pe unele obiecte de cult[18].

Tot un tron „căptuşit cu catifeaua roşie prea plină de amintiri şi înţelesuri

[8] *Călători străini...*, VI, p. 44, 62.

[9] *Ibidem*, p. 44.

[10] *Ibidem*, p. 45.

[11] *Ibidem*, p. 38 n. 133, p. 55 n. 235, p. 62 n. 277, p. 63 n. 280, p. 64 n. 287, p. 83 şi n. 406. Acelaşi titlu îl dă împăratului Ioan VI Cantacuzino (p. 80), ţarilor Moscovei (p. 45 şi n. 177, p. 68 şi n. 306) şi împăratului occidental (p. 46 şi n. 181), dar şi altor suverani (printre care şi domni munteni).

[12] *Ibidem*, p. 63.

[13] C. Şerban, *Vasile Lupu, Domn al Moldovei (1634-1653)*, Bucureşti, 1991, p. 38. (Aceasta este lucrarea lui C. Şerban citată în *Coroana împărătească...*, n. 33).

[14] *Călători străini...*, V, p. 328.

[15] *Ibidem*, p.62.

[16] *Ibidem*, p. 51.

[17] Cf. D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, în *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario internazionale di studi storici, *Da Roma alla Terza Roma*, Roma, 21-23 aprilie 1981, Neapole, 1983, p. 364.

[18] O Tafrali, în „Arta şi Arheologia", fasc. 11-12, 1935-1936, p. 20-22: pasajul, citat de N. Grigoraş, *Mânăstirea Galata*, Iaşi, 1943, p. 80-81.

împărăteşti”[19] şi tot cu doi vulturi deasupra, află diaconul sirian şi în biserica Trei-Ierarhilor[20]. De altminteri, acelaşi roşu vişiniu, „amintitor de atâtea ambiţii şi orgolii împărăteşti”, te întâmpina peste tot la Trei Ierarhi, în veşmintele ctitorului din imaginea sa votivă, în fondurile de catifea ale portretelor brodate ale doamnei şi fiului său, în cele ale împodobitelor draperii de cult donate tot de el[21]. În plus, nu s-a observat până acum că bogata ornamentaţie, în fir de aur, de pe fondul de velur „imperial” al acestora din urmă, aparent vegetală, îşi organizează uneori principalul motiv, insistent repetat, în schema unui vultur bicefal „floral”, plasat într-o ghirlandă[22], obişnuită la stemele domnilor români.

În această biserică şi-a desfăşurat lucrările Sinodul de la Iaşi, din 1642[23], a căror conducere a avut-o Vasile Lupu, ca, odinioară, împăraţii bizantini[24]: aşadar, sub candelabrele simbolice, presupunând că ele erau deja instalate – şi nu văd de ce să nu fi fost – şi, oricum, în ambianţa descrisă, cum nu se poate mai potrivită pentru a „confirma” şi pune în valoare această comportare de bazileu.

Deşi păstrează planul şi structura obişnuite ale „stilului moldovenesc”, biserica ieşeană a celor Trei Ierarhi a uluit şi continuă să uluiască prin nemaipomenita broderie în piatră a faţadelor sale[25], care face din ea un unicat. Or această decoraţie cu totul excepţională corespundea rolului pe măsură, hărăzit lăcaşului de ctitorul său.

Foarte recent, Maria Magdalena Székely a pus în valoare o informaţie dintr-o scrisoare din 13 septembrie 1638, prin care Vasile Lupu cere ţarului Mihail Feodorovici zugravi pentru biserica Trei-Ierarhilor, denumind-o „această mitropolie a noastră nou zidită”[26]. După această ştire, în noua şi somptuoasa sa

[19] *Piatra Trei Ierarhilor*, text de: Răzvan Theodorescu, fotografii de: Ioan Oprea, Bucureşti, 1979, p. 28.

[20] *Călători străini...*, VI, p. 49.

[21] R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 35; vezi şi „legenda” reproducerilor respective, p. 32.

[22] Reproducere colorată, la Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, pl. 72. Pentru un vultur bicefal camuflat sub aparenţa unui ornament vegetal pe un hrisov al lui Mihai Viteazul, D. Nastase, *Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1599)*, în „ΔΕΛΤΙΟΝ ΕΡΑΛΔΙΚΗΣ ΚΑΙ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΙΑΣ ΕΛΛΑΔΟΣ” („Buletinul Societăţii Heraldice şi Genealogice a Greciei”), 8, 1992, p. 166-176, 5 fig. + 1 pl.

[23] Şi nu „în trapeza mănăstirii”, cum s-a afirmat fără temei (mai recent, R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 17, 75; C. Şerban, *op. cit.*, p. 118). Vezi argumentarea la Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *Contribuţii la istoria Trei Ierarhilor*, în *AIIX*, XXX, 1993, p. 444-446.

[24] Acest rol împărătesc asumat de Vasile Lupu la Sinodul din 1642 a fost subliniat în repetate rânduri. Mai recent, vezi *loc.cit.*, p. 446.

[25] Cf., de pildă, Ştefan Andreescu, *Restitutio Daciæ*, II, Bucureşti, 1989, p. 151. Vezi, în această privinţă, impresia produsă asupra lui Paul de Alep (*Călători...*, VI, p. 47, 50), sau lui Evlia Celebi (*Călători...*, VI, Evlia Celebi (ed. Mustafa Ali Mehmet), p. 479, 481).

[26] Maria-Magdalena Székely, *Un proiect nerealizat: mitropolia de la Trei Ierarhi*, *AIIX*,

ctitorie din capitala țării ar fi urmat deci să fie transferat sediul mitropoliei Moldovei, proiect rămas însă nerealizat[27].

Pe de altă parte, Ștefan Andreescu observa că zidirea Trei-Ierarhilor a fost terminată în același an, 1639, spre sfârșitul căruia Vasile Lupu a atacat pe Matei Basarab, pentru a-i lua tronul și a lăsa, totodată, în locul său, în Moldova, pe fiul său Ioan[28]. Obținând de la Poartă firmane în acest sens, atât pentru el, cât și pentru Ioan, și contând și pe ajutor militar turcesc și tătăresc, Vasile Lupu, sigur de succes, și-a confecționat, de dinainte, o pecete cu armele unite ale ambelor țări[29], iar în noiembrie 1639 se intitula, în două documente, „domn al Țării Moldovenești și Românești"[30], coborându-și astfel fiul la rolul de reprezentant al său în Moldova. „Era mai mult decât îndrăznise oricare din predecesorii săi, care așezându-și ruda în celălalt principat, nu-și arogase stăpânirea superioară asupra amândurora"[31]. Se știe că la 3 decembrie 1639 oastea lui Vasile Lupu a fost zdrobită de cea a lui Matei Basarab, lângă Nenișori, pe Ialomița, și din aceste planuri nu s-a ales nimic. Ceea ce nu înseamnă că ambițiosul și tenacele domn moldovean a renunțat la ele. Cel puțin aceasta ar arăta anumite mărturii, potrivit cărora, în 1641-1642, marele vizir ar fi promis lui Vasile Lupu și domnia Munteniei, pe lângă cea a Moldovei, în schimbul intervenției sale pe lângă țar, pentru soluționarea favorabilă părții otomane a conflictului ruso-turc pentru Azov[32].

Dar dacă, în 1639, proiectul său, ce părea atât de aproape de realizare, ar fi devenit o realitate, Vasile Lupu ar fi avut sub autoritatea sa o Biserică ce depășea în toate felurile condiția unei mitropolii, ba chiar a două. La acea vreme, întâistătătorul Bisericii muntenești, oficial mitropolit al Ungrovlahiei, era de mult intitulat, adesea, și arhimitropolit[33], cei doi episcopi sufragani ai săi fiind totodată „avansați" neoficial, dar la fel de des, la rangul de arhiepiscopi[34]. De

XXXI, 1994, p. 73-76; citatul, p. 75. Scrisoarea, la Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii românești cu Rusia în veacul XVII*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice" (în continuare *ARMSI*), s. II, t. XXXIV, 1912, p. 1157, anexa X.

[27] Maria Magdalena Székely, *art. citat.*

[28] Șt. Andreescu, *loc. cit.* Pentru desfășurarea conflictului, p. 149-151; C. Șerban, *op. cit.*, p. 134-137.

[29] Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, București, 1977, p. 140 și pl. LII/2; C. Șerban, op. cit., p. 135 și fig. 21.

[30] Șt. Andreescu, *op. cit.*, p. 150 și n. 123.

[31] N. Iorga, *Istoria Românilor...*, VI, p. 71, *apud* Șt. Andreescu, *loc. cit.*.

[32] Șt. Andreescu, *op. cit.*, p. 152-153; C. Șerban, *op. cit.*, p. 138-140.

[33] N. Șerbănescu, *Titulatura mitropoliților, jurisdicția, hotarele și reședințele Mitropoliei Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXVII/7-10, 1959, p. 701-703. Titlul apare mai des și pe mai lungă durată decât se menționează în acest studiu.

[34] *Loc. cit.*, p. 701.

asemenea, se ştie că în Moldova, în afară de mitropolia de la Suceava, acelaşi titlu îl purtau, uneori, episcopia de Roman[35], ba şi aceea de Rădăuţi[36]. Cât despre mitropolia Ardealului, ea a fost în general dependentă, într-un fel sau altul, de domnii de peste munţi, care acum s-ar fi redus, în perspectiva reuşitei, la unul singur. De altfel, există toate indiciile că, o dată stăpân la sud şi est de Carpaţi, Vasile Lupu râvnea şi la stăpânirea Transilvaniei[37]. Fapt este că, în 1640, la mai puţin de un an de la tentativa sa nenorocoasă din Ţara Românească, el putea impune ca mitropolit în Ardeal pe Ilie Iorest, „omul domnului moldovean"[38]. Harta provinciilor ecleziastice ortodoxe din zona românească se completa pe atunci cu mitropolia Proilavului, cuprinzând Brăila şi Ismailul[39]. Or nu mi se pare defel întâmplător faptul că, după o foarte lungă vacanţă, scaunul Proilavului a fost reactivat, prin alegerea unui mitropolit, exact în mai 1639[40], adică o dată cu terminarea şi sfinţirea Trei-Ierarhilor. Interesul pentru aceeaşi eparhie – şi mai anume pentru partea ei moldovenească – îl mărturisesc, de altfel, două însemnate acţiuni ctitoriceşti: fratele domnului, marele paharnic Gheorghe, reînnoieşte la Ismail biserica Maicii Domnului, metoh al Sfântului Mormânt, devenită, în 1643, stavropighie a patriarhiei ecumenice[41]; ceva mai târziu, în

---

[35] *Documenta Romaniae Historica* (DRH), A. Moldova, vol. I, întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi L. Şimanschi, Bucureşti, 1975, nr. 259, 1445 sept. 30; *DRH*, A, vol. II, întocmit de L. Şimanschi, în colaborare cu Georgeta Ignat şi D. Agache, Bucureşti, 1976, nr. 141, 1466 sept. 15; nr. 169, 1470 aug. 10; nr. 195, 1473 oct. 14.

[36] D. Dan, *Mânăstirea şi comuna Suceviţa*, Bucureşti, 1923, p. 58 (inscripţie pe o icoană din 1504); Radu Constantinescu, *Manuscrise de origine românească în colecţii străine. Repertoriu*, Bucureşti, 1986, nr. 196, p. 41. În acest fel, sub Despot vodă se ştia că „sunt [în Moldova] trei mitropoliţi". I. Belsius şi Bergkowics, la 8 aprilie 1562, în *Călători...*, II, Bucureşti, 1970, p. 132. Pentru Gheorghe Movilă „arhimitropolit", *DIR*, sec. XVI, A. *Moldova*, IV, nr. 211, 1597 martie 3. Pentru încercarea lui Ieremia Movilă de a ridica mitropolia Moldovei „la rang de patriarhie" în folosul lui Gheorghe Movilă, cf. Şt. S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea" Bizanţului: prima „operă" a spătarului Nicolae „Milescu"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D.Xenopol»", Iaşi (în continuare *AIIAI*), XXII/2, 1985, p. 442 şi n.10 (cu bibliografie).

[37] Şt. Andreescu, *op.cit.*, p. 147-148, 151, 158-160, 162.

[38] *Ibidem*, p. 154. Paul de Alep ne informează că, în afară de episcopii din Moldova, mitropolitul Varlaam „are sub el alţi doi episcopi în Ţara Ungurească..., cu 800 de preoţi", *Călători...*, VI, p. 104.

[39] Vezi D. Russo, *Studii istorice greco-române*, I, Bucureşti, 1939, p. 236-253 (*Meletie Sirigos şi Meletie al Proilavului sunt două persoane diferite*), 246-254 (*Mitropolia Proilavului*), 255-285 (*Lista mitropoliţilor Proilavului 1590-1828*), cf. 286-306 (*Acte patriarhiceşti referitoare la Mitropolia Proilavului*).

[40] Pentru mitropolitul, numit probabil Meletie, ales atunci, D. Russo, *loc. cit.*, *Meletie Sirigos...*; *Lista mitropoliţilor...*, p. 257-259. Actul sinodal, în Hurmuzaki, *Documente...*, XIII (A. Papadopulos-Kerameus), Bucureşti, 1909, p. 386 şi la D. Russo, *Acte patriarhiceşti...*, p. 286-287.

[41] Hurmuzaki-Iorga, *Documente...*, XIV, 1, Bucureşti, 1915, p. 170-173; D. Russo, *Acte patriarhiceşti...*, p. 287-291.

1647-1648, însuşi Vasile Lupu zideşte, sau rezideşte, „în mijlocul oraşului Chilia", cum precizează pisania sa, biserica Sfântul Nicolae[42].

Îşi poate închipui cineva că, în 1639, când se vedea deja stăpânitor al ambelor principate dunărene, Vasile Lupu nu avusese în vedere şi condiţia viitoare a tuturor acestor Biserici româneşti, al căror suveran în parte era şi în parte se socotea sau se vedea? Răspunsul la această întrebare ni-l dă biserica atât de excepţională pe care tot el se îngrijise să o termine în acelaşi an (la 6 mai, după pisanie), pentru a face din ea sediu, nu de mitropolie cum va fi nevoit să spună ţarului Mihail Feodorovici, ci de patriarhie, cum va afla neîntârziat sultanul Murad IV[43]. Şi, într-adevăr, nimic nu putea fi mai potrivit cu o atât de înaltă destinaţie, decât decoraţia exterioară a acestei biserici, făcută anume ca să-i ducă faima în întreaga creştinătate răsăriteană.

Pe alte planuri, această informaţie oferă o cheie nou-nouţă pentru o serie întreagă de realizări şi de fapte istorice privind pe Vasile Lupu şi Trei-Ierarhii săi. Acestea nu pot fi însă abordate în lucrarea de faţă, ci necesită o cercetare aparte, dedicată întregului subiect şi pe care o întreprind într-un articol anume[44]. Trebuie totuşi spus aici că tocmai rangul ei de catedrală patriarhală *in spe* explică, atât de ce biserica Trei-Ierarhilor a adăpostit lucrările sinodului, în intenţie „ecumenic", de la Iaşi, cât şi întreaga regie imperială a interiorului ei, plasând în cadrul cel mai adecvat posibil pe domnul „încoronat cu coroana împărătească" ce a prezidat aceste lucrări.

Tot aşa trebuie înţeleasă strădania lui Vasile Lupu de a crea în centrul Iaşilor un ansamblu „urbanistic", punând în valoare reşedinţa sa şi mănăstirea Trei-Ierarhi[45]. Şi nu e elocvent faptul că tocmai luxul uneia din piesele principale ale acestui ansamblu, „feredeul" public al Trei-Ierarhilor[46], l-a făcut pe acelaşi sultan Murad IV să se întrebe, iritat: „Nu cumva acest afurisit [= Vasile Lupu] va pretinde, cu timpul, să devină crai?"[47].

Caracterul imperial atribuit puterii lui Vasile Lupu de patriarhi ai Bisericii ortodoxe din imperiul otoman (p. 46-48) [48] este confirmat şi de faimosul

---

[42] G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, p. 157-159, fig. 234, 235.

[43] Relatarea la Evlia Celebi, în *Călători...*, VI, p. 479. Vezi Sorin Iftimi, *O ipoteză privind Trei-Ierarhii*, în AIIX, XXI, 1994, p. 82, n. 21.

[44] *Trei-Ierarhii din Iaşi – „patriarhie"* (în manuscris).

[45] Pentru acest „context urbanistic", vezi Maria-Magdalena Székely, Şt.S. Gorovei, *Contribuţii la istoria Trei-Ierarhilor*, p. 435-438.

[46] Pentru care, *ibidem*, p. 442-443.

[47] Evlia Celebi, în *Călători...*, VI, p. 477.

[48] A se ţine seamă de următoarele îndreptări:

Pantaleon-Paisios Ligaridis: în pofida părerii negative pe care o avea despre domnul moldovean, Ligaridis e obligat să recunoască „în rapoartele sale din Constantinopol către Congregația *De Propaganda Fide*... că Vasile Lupu «era considerat de grecii noștri ca regele și împăratul lor»”[49]. Peste câteva decenii, Dositheos Notaras scrie despre Vasile Lupu: „după căderea Constantinopolului sub otomani, nici un împărat sau domn (βασιλεὺς ἤ ἡγεμὼν) nu a făcut atâta bine ca acesta tronului patriarhal de la Ierusalim”[50]. Prin formula utilizată aici, importanța binefacerilor sale îl ridică de fapt pe evergetul moldovean la înălțimea, nu a domnilor, ci a bazileilor. Certificarea acestui înțeles va veni doar cu puțin mai târziu, sub pana lui Kesarios Dapontes, care afirmă categoric că ctitoriile lui Vasile Lupu (Golia, Trei-Ierarhii) și ajutorul acordat de el Muntelui Athos și Sfântului Mormânt constituie „opere și bune, și mari, și împărătești, nu domnești („ἔργα καὶ καλά, καὶ μεγάλα, καὶ βασιλικά, ὄχι αὐθεντικά”)[51]. Să adăugăm că monahii unei alte comunități imperiale, cea a Meteorelor, cunoscând aceste binefaceri și rugându-se de domn să nu-i uite nici pe ei, i se adresează cu formula „marea ta domnie, mai bine zis împărăție” (în textul epistolei lor, „τῇ μεγάλῃ σου αὐθεντία, μάλλον εἰπεῖν βασιλεία”)[52].

Formula cu care Vasile Lupu este salutat ca locțiitor al „prea-ortodocșilor și sfinților bazilei” (p. 46) se găsește într-o scrisoare ce consemnează o hotărâre privind mănăstirea Sfânta-Ecaterina din Sinai, hotărâre impusă de domn și acceptată atunci de toți cei patru patriarhi. Actul propriu-zis care-i acorda acest loc domnului Moldovei, împreună cu o nesfârșită înșirare de atribute pompoase, cuvenite și ele tot împăraților bizantini, provine însă numai de la patriarhul Alexandriei, Ioannikios Diodios. Vezi: Dimitrie G. Ionescu, *Relațiile țărilor române cu Patriarhia de Alexandria*, București, 1935, p. 19; N. Iorga, *Domnii români Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu în legătură cu patriarhii Alexandriei*, în ARMSI, s. III, t. XIII, 1932-1933, p. 142. În *Byzance après Byzance*, reeditarea 1971, p. 177 și n. 21, N. Iorga atribuie aceeași formulă patriarhului ecumenic Parthenios II: e o simplă confuzie.

Calificarea lui Vasile Lupu de către Parthenios II și Sinodul Marii Biserici drept „mândria și lauda întregului neam al evlavioșilor și dreptcredincioșilor creștini” (p. 47), fusese menționată de N. Iorga, *Domnii români Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu*..., p. 240.

[49] Sergiu Iosipescu, *Paisie Ligaridi și studiile clasice în Țara Românească în secolul XVII*, în *AIIAI*, XXI, 1984, p. 381.

[50] Citat după I. Meimaris. Ὁ πατριάρχις Ἱεροσολύμων Παίσιος Λαμπάρδης καὶ ἡ ἐποχὴ του ὑπὸ τὸ φῶς τεσσάρων ἐπιγραφῶν, extras din „Φεολογία”, Atena, 1984, p. 8, n.

[51] K. Dapontes, Ἱστορικὸς κατάλογος..., în Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθίκη (*Biblioteca Graeca Medii Aevi*), C. Sathas ed., vol. III, reeditare anastatică, Hildesheim – New York, p. 81. Pasajul mi-a fost prietenește semnalat de Petre Ș. Năsturel.

[52] Nikos A. Veis (Bees). Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, în „Βυζαντίς”, 1, 1909, p. 280. Prima dintre semnături, cu sigiliul corespunzător, e aceea a egumenului „mănăstirii imperiale a Meteorului” („τῆς βασιλικῆς μονῆς τοῦ Μετεώρου”), p. 281 (toată scrisoarea, p. 279-283); cf. N. Iorga, *Fundațiuni religioase ale domnilor români în Orient*, în *ARMSI*, s. II, t. XXXVI, 1913-1914, p. 869-870.

Pentru cultivarea apropierii, mergând până la confuzia (voită) dintre numele de Vasile al domnului şi titlul de *vasilefs* (βασιλεὺς = împărat) (p. 48), aduc şi următorul exemplu:

La mănăstirea athonită Vatopedi se păstrează un epitaf brodat la comanda lui Vasile Lupu şi a doamnei Ecaterina şi donat mănăstirii Golia în „7160" (1651-1652)[53]. Inscripţiile sunt în greceşte, dar ductul literelor e mai curând slavon. Cea de danie ocoleşte toată scena plângerii lui Iisus, formându-i un prim cadru. În ea, partea referitoare la donator e scrisă clar, dar cu o prescurtare caracteristică a numelui lui Vasile: primele trei litere, BAC, sunt urmate de Λ şi C, mult mai mici (ultima „aruncată"), cuvântul putând fi astfel citit BACIΛEIOC (= Vasile), dar şi BACIΛEYC (= împărat). Iată pasajul în cauză:

... EΓO O IΩANNI(C) BACΛ(C) BΩIBONΔA(C) EΛEΩ Θ[E]Y ΠACHC MOΛΔOBΛAXI[AC]...

(„...eu Ioannis Vasileios – sau *vasilefs* – voievod din mila lui Dumnezeu al întregii Moldovlahii").

Atrage atenţia şi faptul că ultimele două litere, mai mici, arată, practic, la fel şi în BΩIBONΔAC, procedeul vrând să sugereze, vizual, că şi cuvântul care-l precedă e un titlu (deci cel de *vasilefs*)[54].

Fastul neobişnuit al ceremonialului şi festivităţilor de la curtea lui Vasile Lupu e binecunoscut[55]. Nunta fiicei sale Maria cu prinţul Janusz Radziwill a fost de o strălucire „mai mult decât regească"[56], iar nunta surorii ei, Ruxandra, cu Timuş Hmelniţki, ilustrează, pentru N. Iorga, „pour la dernière fois les grandes pompes de ce règne à caractère impéral"[57]. „Caracterul imperial" al acestui fast şi feluritele mărturii împărăteşti pe care le-am luat în discuţie îşi corespund întru totul. Ele se coroborează şi ne dau posibilitatea să înţelegem mai profund felul în care a caracterizat pe Vasile Lupu şi domnia sa cronicarul Miron Costin. Începând cu o condamnare a „pohtelor domnilor şi a împăraţilor", care „n-au

---

[53] Proaspăt publicat de Maria S.Theocharis, Χρυσοκέντιτα ἄμφια, în lucrarea colectivă în două mari tomuri, dedicată mănăstirii athonite Vatopedi, Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπεδίου. Παράδοση – Ἱστορία – Τέχνη, Sfântul Munte, 1996, tom. 2, p. 424-427 şi fig. 35; inscripţia, p. 426 (şi versiune engleză).

[54] Pentru numele *Vasile*, originea sa din Βασίλειος (derivat de la *basileus*) şi semnificaţiile sale, vezi Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, Bucureşti, 1975, *s.v.* (p. 281-282).

[55] Comentând acest fast, Ştefan Andreescu, *op. cit.*, p. 151, observă că „în chiar mentalitatea contemporanilor, luxul vieţii de curte etalat de Vasile Lupu era semnul sigur al unor viitoare iniţiative politice, menite a-i satisface *voinţa neînfrânată de mărire*" (subliniat de mine). Cf. *ibidem*, p. 160.

[56] E.W. Happel, în *Călători...*, V, p. 647; cf. C. Şerban, *op.cit.*, p. 146-147.

[57] N. Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VI, 1940, p. 220; pentru această căsătorie, recent, C. Şerban, *op. cit.*, p. 158-161.

hotar” (printre ele şi cele ale lui Mihai Viteazul), Miron Costin îl vede pe Vasile Lupu „ca pre un omu cu hire înaltă şi împărătească, mai multu decât domnească”, de „nu-l încăpea Muldova”[58]. Apoi, judecata severă lasă însă locul laudei, pentru „o domnie de 18 ai şi împărăţiei cu bivşug şi cinste sămănătoare”[59].

Am lăsat anume la urmă unele observaţii ce ar putea sluji la lămurirea episodului, pus deja într-o lumină nouă (p. 44-45), al mitrei-coroane imperiale, pe care ar fi pregătit-o, în 1645, patriarhul ecumenic Parthenios II lui Vasile Lupu[60].

Pentru părerea care a prevalat în istoriografia noastră despre acest episod, este caracteristic felul în care a fost el comentat, nu prea demult, de către Andrei Pippidi. Citez: „în 1645, domnul Moldovei a fost denunţat turcilor că şi-a câştigat complicitatea patriarhului ecumenic care îl va încorona cu mitra sa (!) când, profitând de conflictul veneto-otoman din Mediterana, oastea lui va trece Dunărea ca să elibereze pe creştinii din imperiu. Era numai o calomnie”[61]. În continuare, se explică cititorului că Vasile Lupu nu avea de ce să schimbe situaţia sigură şi consolidată pe care ştiuse să şi-o creeze, „cu un viitor primejdios”. Concluzia? E vorba doar de „o speculaţie, fără alte argumente decât rare mărturii, credule sau interesate”[62].

Judecând după semnul mirării din citat, îndoielile lui A. Pippidi încep cu însăşi posibilitatea încoronării lui Vasile Lupu cu o mitră arhierească. Exemplele pe care le-am dat (p. 44-46) sunt suficiente pentru a curma o asemenea îndoială. Ele arată, în adevăr, că la acea vreme mitra patriarhală putea deveni, sau putea fi socotită, coroană imperială, în toată aria ortodoxă din Imperiul Otoman şi, ceea ce e lămuritor pentru cazul nostru, în această din urmă calitate, ea încoronează în Moldova stema ţării, capul de bour de la Golia lui Vasile Lupu, deasupra ei mai reliefându-se în marmoră şi un vultur bicefal (p. 45 şi fig., 3, a, b: precizez acum că pasărea împărătească poartă pe fiecare cap coroană închisă şi ţine în ghiare sceptru şi spadă)[63]. Ideea în sine nu are, de altfel, pentru ce surprinde, ştiut fiind

---

[58] Miron Costin, *Opere*, I, ed. P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 113, r. 27-28.

[59] *Ibidem*, p. 135, r. 2-3.

[60] Cf. N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraţilor de Răsărit în tutelarea Patriarhiei de Constantinopole şi a Bisericii Ortodoxe*, în *ARMSI*, s. II, t. XXXVI, 1914, p. 229-230.

[61] A. Pippidi, *Tradiţia politică bizantină...*, p. 205.

[62] *Loc. cit.*

[63] În afară de cele examinate sau citate (p. 43 sq. şi completările de faţă), şi, dacă lăsăm de-o parte unele steme cantacuzine, reprezentări de coroane imperiale apar şi în alte cazuri în Ţările Române, cel mai adesea timbrând armele domneşti. Repertorierea lor, a tuturora, e necesară, dar evident, nu se poate face aici. Să mai reţinem, totuşi, două exemple: 1. Dimitrie Cantemir descrie o

că mitra, purtată mai întâi de patriarhi, apoi şi de unii mitropoliţi, şi doar mai târziu şi de simpli episcopi, este însăşi coroana bazileilor – *stemma* –, trecută împreună cu atâtea piese de costum imperial în ornatele arhiereşti ale Bisericii Orientale[64]. Dat fiind caracterul lor material, toate aceste mărturii vizuale nu pot fi puse la îndoială, şi nici cuprinse printre cele „credule sau interesate", arătând, dimpotrivă, că şi cele taxate astfel trebuiesc revăzute.

Primelor, şi în special stemei de la Golia, li se adaugă aceea, indirectă, dar foarte elocventă, a acuzaţiei de acelaşi fel aduse în 1657 patriarhului Paisios II al Ierusalimului, cu deosebirea că mitra-coroană ar fi fost acum destinată ţarului Alexei Mihailovici (p. 44). Or Paisios fusese protejatul lui Vasile Lupu şi egumenul mănăstirilor Barnovschi, apoi Galata (pomenită mai sus cu prilejul vizitei altui patriarh, Macarie al Antiohiei). De acolo fusese ales, la Iaşi, prin voinţa lui Vasile Lupu, patriarh al Ierusalimului şi sfinţit în biserica Trei-Ierarhilor, la 23 martie 1645, adică în preziua episodului, inventat sau nu, al mitrei imperiale de la Constantinopol[65]! Acest caz nu este, aşadar, nici unic, nici izolat, cele două acuzaţii similare legându-se prin multe fire ascunse şi proiectându-se pe un fond general, ilustrat de celelalte mitre-coroane imperiale relevate, heraldice sau nu[66]. Dar ceea ce apropie foarte mult învinuirile aduse, este asemănarea dintre condiţiile istorice care le-au provocat.

În cazul lui Paisios II, confecţionarea mitrei-coroane incriminate are loc, la comanda sa, în 1657: este exact anul în care turcii execută pe patriarhul ecumenic Parthenios III, pe care îl acuzaseră de amestec în pregătirea unui război al Rusiei, în înţelegere cu domnii români, împotriva imperiului otoman[67].

În cazul anterior, conform denunţului – pe care A. Pippidi îl taxează de calomnie – hotărâtor pentru actul imputat patriarhului Parthenios II ar fi

---

stemă sculptată pe zidurile Cetăţii de Scaun a Sucevei, stemă care, în afară de alte componente, cuprinde „capul unui bour care ţine între coarne o stea cu şase raze" (deci, steaua lui David!) şi e timbrată de „o coroană imperială" („corona imperiali"). Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei...*, Bucureşti, 1973, p. 88 (textul latin), 89 (traducerea românească, de Gh. Guţu). 2. Pe o reproducere a unei broderii de cult dintr-o serie de nouă piese, dăruite la 1805 de către domnul fanariot mazil Alexandru Ipsilanti mănăstirii Kamariotissa, din nordul Greciei, se poate vedea stema Ţării Româneşti, timbrată de coroana închisă, în formă de mitră, a bazileilor, G.A. Sotiriou, Κειμήλια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχίου, Atena, 1938, p. 60 şi pl. 45.

[64] Vezi mai recent, Maria S. Theocharis. Ἐκκλησιαστικὰ χρυσοκέντητα, Atena, 1986, p. 19.

[65] N. Iorga, *loc. cit.*, p. 229; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 2, ed. a 2-a, Bucureşti, 1994, p. 261; C. Şerban, *op. cit.*, p. 191 şi n. 111. Vezi şi A. Pippidi, *op. cit.*, p. 204 şi n. 305.

[66] Pentru patriarhul Ierusalimului Paisios II, „omul domnului Vasile Lupu" (p. 8), pentru misiunile sale „confidenţiale" la Moscova (înainte şi după ce devenise patriarh), pentru denunţul că ar fi complotat împotriva stăpânirii otomane, vezi I. Meimaris, *op. cit.*, p. 7 sq.

[67] A. Pippidi, *op. cit.*, p. 211 şi n. 347, cu surse; I. Meimaris, *loc. cit.*

conflictul veneto-otoman din Mediterană, care ar fi oferit lui Vasile Lupu ocazia să întreprindă o acţiune militară pentru eliberarea creştinilor din Balcani. Or acest conflict – în realitate un foarte lung război – a dat naştere, încă de la izbucnirea sa (19 aprilie 1645), unui proiect de cruciadă, la care ţările române au aderat de îndată, şi „care în prima clipă făgăduia mult"[68]. Alături de Veneţia, principalul participant la proiect era Polonia, ale cărei cercuri conducătoare au informat „de la bun început" pe solul veneţian Giovanni Tiepolo „că domnul Moldovei şi cel al Ţării Româneşti erau hotărâţi să scuture jugul (otoman) şi că, înfăţişându-se regele [Poloniei] la acele hotare, se va vedea mare mişcare şi cu siguranţă se va face un viguros război turcilor"[69]. Regele Vladislav IV al Poloniei şi anturajul său cunoşteau deci această atitudine şi aceste intenţii ale domnilor români, încă de dinaintea sosirii lui Tiepolo la Varşovia, în vara anului 1645. Pe alt plan, acţiunile diplomatice ale Serenissimei din cursul războiului (început, am spus, la 19 aprilie 1645), au fost precedate, încă din 1643, de unele importante demersuri ale ei pe lângă puterile occidentale, vizând întărirea poziţiilor veneţiene faţă de turci[70]. Şi mai interesant e că Vladislav IV era sigur că principii „di Transilvania, di Valachia, e di Moldavia" îl vor urma imediat în ofensiva sa împotriva turcilor, cu rezultatul „che scosso il giogo de' Barbari, intiere provincie portrebbero restituirsi all'Impero Christiano"[71]. Iată, aşadar, că în cadrul proiectului de cruciadă din 1645, ne întâlnim, încă de la închegarea sa, cu ideea de „Imperiu Creştin", aici, evident, în accepţia ei occidentală, catolică.

---

[68] Ştefan Andreescu, *Matei Basarab, Vasile Lupu şi proiectul de cruciadă din anii 1645-1647*, în *AIIAI*, XXI, 1984, citatul p. 148. Acest studiu a format apoi capitolul V („Ţările Române şi cruciada din anii 1645-1647") din cartea autorului, *Restitutio Daciae*, vol. II, Bucureşti, 1989, deja utilizat aici şi de unde îl vom cita mai departe. Pentru acest proiect şi aderarea la el a lui Vasile Lupu, vezi şi C. Şerban, *op. cit.*, p. 147 sq.

[69] Raportul lui G. Tiepolo. Pasajul e citat după manuscrisul original (microfilm) de Şt. Andreescu, *Restitutio Daciae*, II, p. 191 şi n. 11. Tiepolo şi-a înaintat întinsul raport „Senatului veneţian la 23 august 1647, după înapoierea în patrie, la capătul a doi ani de misiune în Polonia" (*loc. cit.*, p. 191). În 1984, anul apariţiei studiului amintit al lui Şt. Andreescu, au fost publicate documentele misiunii lui G. Tiepolo la curtea polonă, inclusiv raportul din 1647 (*Il corteggio di Giovanni Tiepolo ambasciatore veneto in Polonia (1645-1647)*, a cura di Domenico Caccamo, Roma, 1984): vezi Şt. Andreescu, *Giovanni Tiepolo şi românii. Note pe marginea unor documente din arhivele Veneţiei*, în *Românii în istoria universitală*, III/1. Coordonatori: I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian, Iaşi, 1988, p. 157 şi n. 3. Pentru mărturiile din aceste surse, mă voi mulţumi să utilizez informaţiile şi pasajele reţinute de Şt. Andreescu în lucrările sale menţionate. Pentru pasajul de mai sus, vezi şi *ibidem*, p. 160.

[70] Idem, *Restitutio Daciae*, II, p. 148, n. 5.

[71] *Historia della Republica Veneta*, de Battista Nani, t. II, Veneţia, 1679, p. 92. *Apud* Şt. Andreescu, *op. cit.*, p. 211-212, n. 11. B. Nani, „istoricul oficial al Veneţiei pentru această epocă", a fost „el însuşi ambasador al Serenissimei în Franţa în răstimpul 1644-1648" (*loc. cit.*, p. 211).

În ceea ce-l priveşte pe Vasile Lupu – asupra căruia se concentrează interesul nostru în textul de faţă, precum şi în articolul pe care îl completează – el s-a declarat, într-adevăr, de îndată gata să participe la proiectata coaliţie antiotomană: astfel, regele Poloniei putuse chiar plănui ca oastea moldovenească, împreună cu cea muntenească, „să treacă Dunărea şi să servească drept avangardă oastei regale"[72]. Exista în acelaşi timp speranţa, cunoscută lui Vasile Lupu, ca ţarul moscovit să-i atace pe tătari[73], ceea ce, după chiar domnul Moldovei, îi înspăimântase pe turci[74]. Tot ţarul ar fi putut media intrarea în coaliţie a Iranului[75]. Operaţiunile militare trebuiau însă începute de cazaci, care urmau să-i lovească pe tătari şi, mai cu seamă, să iasă cu ambarcaţiile lor uşoare în Marea Neagră (cum au şi făcut) pentru a distruge corăbiile turceşti[76].

În afară de puterile catolice – la care se raliau în intenţie Franţa şi Casa de Austria, în perspectiva încheierii păcii între ele[77] – la „cruciadă" urmau deci să ia parte şi însemnate forţe ortodoxe. Mai mult, constatăm chiar că aceste forţe tind să alcătuiască o coaliţie a lor proprie, care să le întărească poziţiile în sânul cruciadei, dublând-o într-un fel, totodată. Or cel ce ia această iniţiativă, făcând demersuri precise în acest sens, este domnul Moldovei. Într-adevăr, după ce, în 1645, încă *înaintea proiectului polonez de cruciadă*, propusese ţarului Mihail Feodorovici „o alianţă a Moldovei şi Ţării Româneşti cu Moscova împotriva turcilor"[78], în primăvara anului 1646 Vasile Lupu invita pe noul ţar, Alexei Mihailovici, să-şi unească forţele cu cele munteneşti împotriva turcilor şi a tătarilor crâmleni. Concomitent, nu uita să se adreseze, cu acelaşi ţel Poloniei şi Transilvaniei – state cu o foarte numeroasă populaţie ortodoxă – precum şi, ceea ce e mai interesant, „ţărilor sârbeşti"[79].

În perspectiva succesului plănuitei ofensive antiotomane – căci numai de ofensivă e vorba în toate variantele şi momentele acestor proiecte – nu e de gândit că un Vasile Lupu accepta să vadă regiunile eliberate, „ţările sârbeşti" şi altele, toate ortodoxe, intrând sub stăpânirea sau controlul puterilor catolice, a

[72] *Ibidem*, p. 193.
[73] *Ibidem*, p. 157-158.
[74] *Ibidem*, p. 194-195.
[75] *Loc. cit.*, cf. p. 190-191.
[76] *Ibidem*, p. 191, 193.
[77] *Ibidem*, p. 193-194.
[78] *Ibidem*, p. 230 şi n. 28. În acelaşi an, mitropolitul Varlaam al Moldovei „a avut prilejul să primească, la Iaşi, pe mitropolitul Petru Movilă al Kievului" (M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 28). Poate cineva să-şi închipuie în mod serios că această vizită n-avea legătură cu „partea ortodoxă" a cruciadei care se urzea?
[79] Şt. Andreescu, *op. cit.*, p. 157-158. Cf. *supra*, p. vol. şi n. 7.

Poloniei, sau a „imperiului creştin”, aşa cum putea fi conceput de acestea. Toate mărturiile cu caracter imperial ce-l privesc, atât interne, cât şi provenind de la reprezentanţii cei mai calificaţi ai Bisericii Răsăritene de sub stăpânirea turcească, arată că domnul moldovean purtător de coroană împărătească şi cu nume-titlu împărătesc, everget imperial al grecităţii robite şi privit de aceasta „ὡς βασιλεύς”, ţinând locul şi luând chipul „sfinţilor împăraţi”, se vedea pe sine şi pe nimeni altul în rolul de cârmuitor al unei „împărăţii creştine” ortodoxe, sau măcar al unor „intiere provincie” ale ei, eliberate de către cruciada din al cărei atât de promiţător proiect nu se va alege nimic.

Dar, oare, însuşi acest rezultat nu arată îndestul anacronismul şi ineficienţa unei concepţii „imperiale” ca aceea pe care o destăinuie atâtea mărturii hotărâtoare, dar care pare respinsă de realităţile vremurilor?

Ştefan Andreescu vede în *Mărturisirea ortodoxă* adoptată de Sinodul de la Iaşi, din 1642, „poate cel mai semnificativ act [românesc] conştient, de opţiune, din întreg secolul XVII, care aşează de fapt lumea românească, în ansamblul ei, în epoca modernă”, marcând, astfel, după d-sa, şi momentul „de ruptură deliberată de tradiţia bizantină”. În consecinţă, declară că nu poate acorda decât „un credit limitat permanenţei ideii imperiale bizantine pe pământ românesc, teză cultivată destul de insistent în ultima vreme”[80]. Or am văzut că tocmai Sinodul de la Iaşi prezintă aspecte şi se desfăşoară într-o ambianţă de hotărâtă şi ostentativă reluare tocmai a „tradiţiei bizantine” imperiale[81]. Printre altele, în sprijinul părerii sale, Şt. Andreescu invocă (după Răzvan Theodorescu) şi modernitatea barocă „de expresie occidentală” a Goliei[82]. Or am văzut că tocmai Golia e plină de simboluri care atribuie ctitorului ei o putere imperială de sorginte nu numai bizantină ci, după modelul tot al bazileilor, şi vetero-testamentară (policandre = coroane imperiale, vulturi bicefali, stele ale lui David, *stemma* bazileilor pe capul de bour)[83]. În Moldova lui Vasile Lupu, elementele moderne, novatoare, par deci a se împăca foarte bine, a merge mână-n mână am zice, nu, bineînţeles, cu o „tradiţie bizantină” medievală, osificată „pe pământ românesc”, ci cu „succesiunea imperială bizantină”, ceea ce e altceva.

Cele mai vechi mărturii privind ideea imperială în Ţara Românească sunt din

---

[80] *Ibidem*, p. 224, n. 13; cf. p. 208.

[81] *Supra*, p. vol. Pentru Vasile Lupu, comportamentul său imperial, relaţiile cu Kievul, „concurenţa” cu Moscova, sinodul de la Iaşi, cf. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, p. 286-287, 341-343, 370.

[82] *Restitutio Daciae*, II, p. 223-224, n. 108. R. Theodorescu, *Manierism şi „prim baroc” post-bizantin între Polonia şi Stambul: cazul moldav (1600-1650)*, în „Studii şi cercetări de istoria artei”, seria *Artă plastică*, 28, 1981, p. 79 sq. (în special, p. 86, 89-92).

[83] *Supra*, p.vol.

veacul XIV[84], iar după cronica lui Ştefan cel Mare, voeivozii moldoveni devin şi împăraţi („împăraţii moldoveni"), începând cu Alexandru cel Bun[85]. Ca toate doctrinele suverane cu caracter imperial din răsăritul Europei, şi cea românească revendica „succesiunea bizantină", dar, la fel cu ele, înţelegea să adapteze această clironomie legitimatoare la propriile condiţii de viaţă şi evoluţie, în cadrul lor istoric.

Acelaşi lucru l-au făcut, într-un fel sau altul, toate doctrinele imperiale europene, şi n-am auzit ca trecerea de la Evul Mediu la cel Modern să le fi fost fatală. Ar fi însă absurd să ne închipuim că imperiul occidental s-ar fi înapoiat la forme romane de viaţă şi de organizare, sau că Rusia ţarilor moscoviţi ar fi „translat" şi reeditat pe pământ rusesc Bizanţul Paleologilor. Dimpotrivă, acesta a fost aspru condamnat de toţi „moştenitorii" săi care, găsindu-i sfârşitul justificat, au putut fonda pe revendicarea succesiunii sale variante ale doctrinei imperiale adaptate propriilor lor puteri suverane şi condiţii istorice. Aşa s-a întâmplat şi cu ţările române, în interiorul cărora, pe vremea lui Vasile Lupu, ideea imperială avea aproape trei veacuri de evoluţie. Îmbogăţindu-se în acest răstimp cu numeroase soluţii proprii şi dobândindu-şi o supleţe ce-i îngăduise să traverseze situaţii dintre cele mai felurite, ea a putut trece cu succes şi pragul unor începuturi – la drept vorbind, tare firave – de modernitate, pentru a-şi urma mai departe căile tăinuite, până la sfârşitul domniilor fanariote[86].

---

[84] Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, în „BYZANTINA", 5, 1973, p. 407; D. Nastase, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. Etat et importance du probleme*, în „Σύμμεικτα", 4, 1981, p. 230, 234-235; idem, *Imperial Claims in the Romanian Principalities...*, p. 186 sq.

[85] Idem, *Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972 (Fondation Européenne Dragan, 9), p. 18-20; idem, *Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „miscellannées"*, în „Cyrillomethodianum", V, 1981, p. 24.

[86] Vezi: idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien"...*, p. 232 sq.

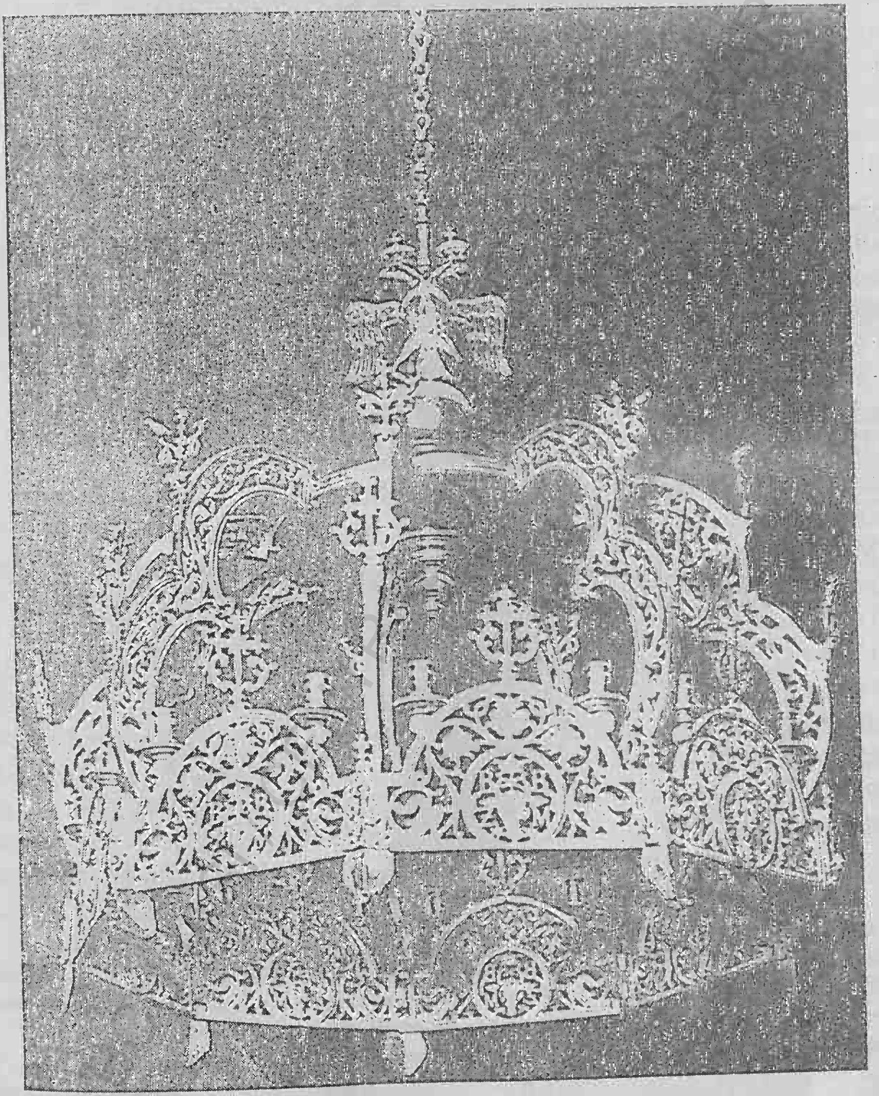


Fig. 1: Candelabrul de la Golia

Fig. 2: Una dintre stelele cu şase colţuri de la Golia

Fig. 3: Vultur bicefal asociat cu steaua lui David (Meteore)

Dumitru Nastase

ORIGINEA IMPERIALĂ PLĂSMUITĂ ŞI ÎNRUDIRILE ROMÂNEŞTI AUTENTICE ALE IPSILANŢILOR

Familia Ipsilanti a dat ţărilor române doi domni, ambii personalităţi excepţionale ale epocii zise fanariote. Primul, Alexandru Ipsilanti, a domnit în Ţara Românească în două rânduri, între 1774 şi 1797 (1774-1782; 1796-1797) şi o dată în Moldova (1786-1788), în total aproape 10 ani. Al doilea, fiul său Constantin, tatăl conducătorului eterist din 1821, a domnit în Moldova (1799-1801) şi în Ţara Românească (1802-1806), iar pentru un moment, peste ambele principate.

Neamul Ipsilanţilor era recent şi se ridicase mai ales în a doua jumătate a veacului fanariot, împreună cu cel al Moruzeştilor, cu care se înrudise, alcătuind la un loc un puternic clan[1]. Parvenind la domnia ţărilor române, cele două familii constituiră un fel de grup dinastic şi, trăgându-se efectiv din regiunea pontică trapezuntină, nu întârziară să-şi acrediteze o falsă genealogie ce urca până la Marii Comneni, împăraţii Trapezuntului[2] şi, prin aceştia, la bazileii din Constantinopol.

Între timp, Ipsilanţii practicaseră o politică de alianţe matrimoniale, care îi înrudise cu mai vechi familii fanariote, dar şi cu mari neamuri ale aristocraţiei româneşti. Astfel, Alexandru Ipsilanti, domnul, „era de două ori înrudit cu Mavrocordaţii", bunica sa maternă fiind vară cu Nicolae Mavrocordat, iar bunica paternă a soţiei sale Ecaterina, născută Moruzi, fiind fiica aceluiaşi domn Mavrocordat[3]. În afară de închipuita lui descendenţă imperială pontică, Alexandru Ipsilanti putea deci invoca înrudirea adevărată cu o familie care făcuse figură de dinastie, dând ţărilor române şase domni[4].

---

[1] Pentru puţinii ascendenţi direcţi cunoscuţi ai lui Alexandru Ipsilanti şi pentru formaţia şi cariera sa înainte de a deveni domn, cf., mai recent, indicaţii la Matei D. Vlad, *Iluminism şi modernism în politica reformatoare a domnitorului Alexandru Ipsilanti*, în *RdI*, 40/10, 1987, p. 998-1000.

[2] Vezi Florin Marinescu, Πλαστές φαναριώτικες γενεαλογίες Μουρούζη καί Υψηλάντη, în „Δελτίον Ἑραλδικῆς καὶ Γενεαλογικῆς Ἑταιρίας Ἑλλάδος" [„Buletinul Societăţii Heraldice şi Genealogice a Greciei"], 8, 1992, p. 133-139.

[3] Const. C. Giurescu, *Un remarquable prince phanariote: Alexandre Ypsilanti, voévode de Valachie et de Moldavie*, în *Symposium L'époque phanariote*, 21-25 octobre 1970, Thessaloniki, 1974, p. 62.

[4] N. Iorga, *Textes post-byzantins. Chronique de Constantin Mavrocordat et de son fils Alexandre*, Bucureşti, 1939, p. 16.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nicolae Mavrocordat își comandase o genealogie, acreditată și de fiul și succesorul său Constantin, nu plăsmuită, dar urmărind, nu sorgintea chiotă a Mavrocordaților, ci firul care îi lega, prin femei, de domnii pământeni ai țărilor române, urcându-și *această* ascendență, prin ambele principate, până la Alexandru cel Bun[5]. S-ar putea ca legătura de sânge a Mavrocordaților cu trecutele dinastii românești să fie mai însemnată de cât se știe. Aici, să notăm doar că fiul și, ulterior, urmașul lui Alexandru Ipsilanti, Constantin, se trăgea deci și el, mai pe departe, din vechii domni români[6]. Această legătură va deveni mult mai puternică prin căsătoria sa cu Elisabeta (Safta) Văcărescu.

Văcăreștii urcaseră la dregătorii înalte în vremea lui Constantin Brâncoveanu, cu a cărui soție, Maria, și ea cu sânge domnesc în vine[7], se înrudeau[8]. O fiică a voievodului, Safta, măritată Crețulescu, a avut la rândul ei o nepoată de fiu, tot Safta, care, căsătorită cu Constantin Văcărescu, e mama soției lui Constantin Ipsilanti[9]. Aceasta din urmă (și ea Safta), Elisabeta Văcărescu (1771-1866), era deci răstrănepoata lui Constantin Brâncoveanu, iar numele de Safta, transmis de fiica lui acestor urmașe ale sale în linie dreaptă, pare a voi să evidențieze continuitatea lor de sânge, păstrându-le vie conștiința de coborâtoare ale strălucitei ei stirpe.

Întorcându-ne acum la Alexandru Ipsilanti, domnul, trebuie să precizăm că cel care-l arăta, ca și pe Moruzești, drept descendent din împărații Mari Comneni, era arhimandritul Parthenios Metaxopoulos, egumenul celei mai vestite mănăstiri trapezuntine, aceea a Preasfintei-Fecioare din Sumelà. Acesta o făcuse într-un „Istoric al orașului Trapezunt și al împăraților săi", conținut într-o lucrare

---

5 Pentru cele două variante ale acestei genealogii, de Nicolae Rosetti (Roset) și, respectiv, Constantin Văcărescu, vezi *Repertoriul manuscriselor de cronici interne sec. XV-XVIII privind istoria României*, întocmit de I. Crăciun, A. Ilieș, București, 1963, nr. 61, p. 185-186 (N. Roset); nr. 62, p. 186-187 (C. Văcărescu). Cf. Remus Niculescu, *Jean-Etienne Liotard à Jassy. 1742-1743*, în „Genava", XXX, N. s., 1982, p. 148-151.

6 „După femei – scrie N. Iorga –, [Alexandru Ipsilanti] are sângele Mavrocordaților, deci, prin el, al vechii dinastii din Moldova" (citat de M.D. Vlad, *loc. cit.*, p. 999). Să mai amintim și că mama sa, Ecaterina, era vară primară cu Elena, fiica lui Antioh (II) Moruzi, căsătorită a doua oară cu Nicolae Basarab Brâncoveanu. Banul Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor* publicată și adnotată de N. Iorga, București, 1902, p. 348-349, 410-411.

7 Dan Berindei, *Urmașii lui Constantin Brâncoveanu și locul lor în societatea românească. Genealogie și istorie*, în volumul colectiv *Constantin Brâncoveanu*, redactori coordonatori Paul Cernovodeanu și Florin Constantiniu, București, 1989, p. 276; Ștefan S. Gorovei, Mihai Sorin Rădulescu, *Constantin Basarab Brâncoveanu. Strămoșii, înrudirile și calea spre tron*, în *AIIX*, XXVII, 1990, p. 232.

8 Cf. N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova*, București, 1971, p. 252.

9 D. Berindei, *op. cit.*, p. 285.

hagiografică a sa despre începuturile mănăstirii pe care o conducea, lucrare apărută la Leipzig în 1775[10], la un an după ce Alexandru Ipsilanti devenise pentru întâia oară domn al Ţării Româneşti (în 1774), pe viaţă, după cum fusese încredinţat[11].

Dar mănăstirea Sumelà constituia un simbol viu al imperiului de Trapezunt[12], centrul său sacru şi dovada prin excelenţă a puterii conferite de Dumnezeu suveranilor săi. Cât de mult au fost grecii trapezuntini legaţi de aceste valori, o arată şi faptul că, alungaţi după primul război mondial din locurile lor de baştină, ei şi-au înălţat în Elada refugiului o mănăstire a Noii Sumelà, locul de raliere şi centrul cel mai reprezentativ, până azi, pentru identitatea lor pontică şi în care se adună în fiecare an pentru a păstra vie amintirea patriei pierdute, dar şi pentru a-şi reafirma *astfel* această identitate. În 1775, arhimandritul egumen al mănăstirii-simbol, păstrătoare a tradiţiei de centru ideologic al puterii imperiale a Marilor Comneni, era deci persoana cea mai calificată pentru a atesta că Moruzeştii şi Ipsilanţii sunt urmaşii acestor suverani, iar întru ce ne priveşte, pentru a „legitima" printre rânduri „drepturile" de succesiune imperială ale lui Alexandru Ipsilanti[13]. Şi iată că, doar puţin mai târziu, într-un text encomiastic pe care i-l adresează, publicat în 1781, tot la Leipzig, „marele didascal al neamului" (elenic) Manassis Iliadis – pentru români Manase Eliad – afirmă că acelaşi Alexandru nu este numai „hegemon" al Valahiei, nici, în general, doar oblăduitor al unei singure regiuni, ci „protectorul întregului Elenism, investit cu titlul de maiestate imperială" („ἐπιφορτισμένος μὲ τὸν τίτλον μιᾶς βασιλικῆς μεγαλιότητος")[14]. Cărturarul grec Manase Eliad este un personaj cunoscut istoriografiei româneşti, tocmai ca protejat al lui Alexandru Ipsilanti[15], iar vremurile erau, cu adevărat, prielnice pentru proiecte, sau măcar visuri, imperiale.

Războiul ruso-turc din 1768-1774 (încheiat cu pacea de la Küçük-Kainargi, 21 iulie 1774) prilejuise o adevărată revoltă grecească[16] şi dovedise încă o dată

---

[10] Ἱστορικὸν τῆς πόλεως Τραπεζοῦντας καὶ τῶν βασιλέων αὐτῆς, în Ἡ θεῖα καὶ ἱερὰ ἀκολουθία τῶν Ὁσίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν Βαρνάβα καὶ Σωφρονίου τῶν ἐξ Ἀθηνῶν, Leipzig, 1775, p. 55-69.

[11] N. Iorga, *Ştiri despre veacul al XVIII-lea în ţările noastre după corespondenţe diplomatice străine*, II, *1570-1812*, în *ARMSI*, s. II, t. XXXII, 1909-1910, Bucureşti, 1910, p. 601.

[12] Fl. Marinescu, *loc. cit.*, p. 137, *cf.* lucrările mele pe care le citează în nota 21, referitor la această semnificaţie.

[13] *Loc. cit.*

[14] Vezi D. Oikonomides, Ἑλληνο-Ρουμανικαὶ σχέσεις în „Ἀθῆνα", 77, 1979, p. 61.

[15] Vezi Al. Elian, *Conspiratori greci în Principate şi un favorit mavroghenesc: Turnavitu*, în *RI*, 21/10-12, 1935, p. 343, n. 1; cf. şi G.I. Ionnescu-Gion, *Din istoria Fanarioţilor. Studie şi cercetări*, Bucureşti, 1891, p. 52-53, n. 2.

[16] Ariadna Camariano-Cioran, *La guerre russo-turque de 1768-1774 et les Grecs*, în *RESEE*, III/3-4, 1965, p. 514-547; cf., mai recent, şi cu date noi, P. Kitromilidis, Ἰδεολογικὲς ἐπιλογὲς καὶ ἱστοριογραφικὴ πράξη· Σπυρήδων Παπαδόπουλος καὶ *Domenico Caminer*, în „Θησαυ-

adânca decădere a puterii otomane. În consecință, la câțiva ani după încheierea păcii, luase naştere cel mai important dintre aceste proiecte, acela al creării unui imperiu grec, cu capitala la Constantinopol, de către Ecaterina II, pentru nepotul ei de fiu, marele cneaz Constantin[17]. Planul, oricum nerealist, a eşuat, mai ales din cauza neînțelegerilor dintre ruşi şi austrieci, dar tratativele dintre ei, precum şi ale lor cu turcii, s-au prelungit destul, luându-se în considerare şi diverse alte variante. Numit domn în asemenea conjunctură, Alexandru Ipsilanti pare a fi avut, la rândul său, în vedere două eventualități politice deosebite, în funcție de evoluția situației.

Judecata istoriei a caracterizat foarte favorabil pe Alexandru Ipsilanti, drept un prinț reformator, partizan al Luminilor[18]. Viziunea sa politică cea mai largă ar fi țintit însă la posibila transformare a imperiului otoman într-un imperiu turco-creştin, în genul imaginat de Toynbee datorită tocmai ascensiunii fanarioților şi, evident cu rol conducător al acestora, iar pentru partea creştină în general, cu predominarea elementului grecesc[19]. Fapt este că rolul atribuit de Manase Eliad protectorului său corespunde de minune condiției pe care şi-o rezervau domnii greci ai țărilor române în această perspectivă, şi pe care mărturia sa o prezintă ca deja împlinită în persoana lui Alexandru Ipsilanti. Pe de altă parte, în alternativa realizării proiectelor marilor puteri, de „reînviere" a unei „împărății creştine" de Răsărit, efectiv greceşti, rangul acestuia, văzut astfel şi „legitimat" prin originea sa imperială bizantină consfințită în bună regulă, îndreptățea pe domnul fanariot să aspire *el* la tronul Constantinopolului eliberat, sau, în lipsă, măcar la vreunul mai modest, înălțat pe ruinele stăpânirii otomane. Nici 50 de ani mai târziu, guvernul provizoriu de la Epidaur al micului stat elen revoluționar nu-şi va întemeia puterea pe „legile neuitaților noştri împărați creştini", adică bizantini

---

ρίσματα", 20, 1990, p. 500-517 + rezumat italian. Pentru o prezentare generală a evoluției războiului, a situațiilor pe care le-a determinat şi a expediției navale a lui Alexei Orlof în Egee şi Mediterană, cu răsunetul ei şi cu răscoala nereuşită a grecilor din Mani pe care a provocat-o, cf. şi A. Oțetea, în tratatul de *Istoria României*, III, Bucureşti, 1964, p. 476-484.

[17] Vezi: Edouard Driault, *La Question d'Orient*[6], Paris, 1914, p. 56 sq.; T.G. Djuvara, *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)*, Paris, 1914, cap. LV-LVI (în special p. 297-301). Cf. Hugh Ragsdale, *Evaluating the Tradition of Russian Aggression: Catherine II and the Greek Project*, în „The Slavonic and East European Review", 66/1, 1988, p. 91-117.

[18] Const. C. Giurescu, *op. cit.*; M.D. Vlad, *op. cit.*

[19] Cf. Neagu Djuvara, *Le pays roumain entre Orient et Occident. Les principautés danubiennes au début du XIX*[e] *siècle*, Paris, 1989, p. 97 (versiune românească, *Între Orient şi Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, trad. de Maria Carpov, Bucureşti, 1995, p. 93). Asupra acestei concepții, N. Iorga, *Histoire des Etats balcaniques jusqu'à 1924*, Paris, 1925, p. 192-194; cf. idem, *Byzance après Byzance*. Continuation de l'*Histoire de la vie byzantine*, reeditare (*Postface* de Virgil Cândea), Bucureşti, 1971, p. 243, 250. (Traducere românească de Liliana Iorga-Pippidi, *Bizanț după Bizanț*, Bucureşti, 1972, p. 238-239, 240).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(„τοὺς νόμους τῶν ἀειμνήστων χριστιανῶν ἡμῶν αὐτοκρατόρων") şi nu va face totodată încercări de a găsi un urmaş al Paleologilor pentru tronul Greciei[20]? Că Alexandru Ipsilanti n-a neglijat nici aceste perspective, o arată şi pregătirile militare pe care le-a făcut, organizând în Ţara Românească o forţă armată permanentă de 12 000 de oameni, repartizaţi în 60 de „căpitănii", dintre care 57 greceşti, una sârbească şi una bulgărească[21]: ele întruneau deci reprezentanţi sub arme, în proporţia voită, ai popoarelor creştine de la sud de Dunăre, ce urmau să fie răsculate pentru a scutura jugul otoman.

A mai arătat-o însă şi altfel, anume făcând danii cu tâlc la mănăstiri sub stăpânire turcească. Astfel, în afară de ajutoare la Sumelà, acordate în împrejurările şi cu scopul indicat[22], donează în 1785 „un candelabru de argint... la Sinai"[23], ilustrului aşezământ monastic bizantin ce perpetua tradiţia imperială a ctitorului său, marele Justinian I. Ceva mai înainte, în 1779, fiica sa Ralù – dar în fapt domnul – refăcuse un relicvar conţinând un fragment din Adevărata Cruce („Sfânta Cruce"), relicvar dăruit de Alexandru Lăpuşneanu mănăstirii athonite Dochiariu[24]. Or această danie se înscrie într-un sistem general de ajutorare, cu funcţie legitimatoare, sistem în care domnii români erau continuatorii împăraţilor bizantini protectori ai Muntelui Athos, el însuşi un microcosm al „împărăţiei creştine"[25]. Cât despre „Sfânta Cruce", ea devenise de mult un simbol de căpetenie al luptei antiotomane şi al nădejdii în dezrobirea aceleiaşi „împărăţii creştine"[26]. În sfârşit, pe o reproducere a unei broderii de cult dintr-o serie de nouă piese, comandate de doamna Ecaterina Ipsilanti pentru mănăstirea Kamariotissa, din nordul Greciei, dar dăruite efectiv acolo de soţul ei, în 1805, după moartea prinţesei, se poate vedea, deasupra unui ornament ce conţine elemente stilizate ale unui vultur bicefal „secret", stema Ţării Româneşti, timbrată de coroana închisă, în formă de mitră, a împăraţilor bizantini: sprijinită pe stemă, se înalţă o mare imagine a „Sfintei Cruci"![27]

---

[20] D.A. Zakythinos, Ἡ Βυζαντινὴ Ἰδέα καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Ἐπανάστασις, în idem, Μεταβυζαντινὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά, Atena, 1978, p. 457-458.

[21] A.E. Vakalopoulos, Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, 4, Salonic, 1973, p. 735.

[22] *Supra*, p. xx-xx, şi n. 10-14.

[23] V. Cândea – C. Simionescu, *Prezenţe culturale româneşti...*, Bucureşti, 1982, p. şi il. nenumerotate; V. Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare*, I, Bucureşti, 1991, p. 248, nr. 183.

[24] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 209.

[25] Vezi D. Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei româneşti*, în *AIIX*, XXX, 1993, p. 491-495 (cu bibliografia anterioară).

[26] Cf. idem, *Eminescu, Moxa şi Hortasmenos*, în *Istoria ca lectură a lumii*. Profesorului Alexandru Zub la împlinirea vârstei de 60 de ani. Volum coordonat de Gabriel Bădărău, Leonid Boicu şi Lucian Nastasă, Iaşi, 1994, p. 569-570 şi n. 26.

[27] G.A. Sotiriou, Κειμήλια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Atena, 1938, p. 60 şi pl. 45. Pentru vulturul bicefal „ascuns" în stemele Ţării Româneşti şi Moldovei, în general redus la câteva

Ecaterina II dublase proiectul ei grec, sau „bizantin”, cu un „proiect dacic”, realizabil prin unirea Principatelor dunărene şi pentru care obţinuse acordul lui Iosif II. Mai mult, în 1782, scriind ţarinei, acesta propusese crearea a *două* noi *imperii*, al Daciei şi al Greciei[28]. În răspunsul ei, Ecaterina, deşi păstrează calificativul de imperiu numai pentru Grecia, nu dezavuează utilizarea lui de către cezarul germanic şi pentru Dacia, exprimându-se, de altfel, în aceiaşi termeni despre cele două state plănuite[29]. Pe de altă parte, în 1772, la Focşani, marii dregători munteni ceruseră delegaţilor ruşi şi austrieci care tratau cu turcii, independenţa şi unirea celor două ţări româneşti extracarpatice[30].

Tentativa de realizare a „Daciei" prin împlinirea acestui deziderat, o va face însă fiul lui Alexandru, Constantin Ipsilanti, cu prilejul unui alt conflict armat între împărăţia ţarilor şi cea a sultanilor. Ca domn al Moldovei, apoi al Ţării Româneşti, Constantin Ipsilanti a acţionat cu toată hotărârea, nu numai pentru a câştiga independenţa celor două principate şi a le reuni sub sceptrul său, dar şi pentru a se încorona „rege al Daciei”[31]. În acest scop, a pregătit o oaste, cuprinzând, în afară de români, albanezi şi greci, şi a sprijinit răscoala sârbească a lui Karagheorghe[32]. Dar acest prinţ ambiţios, hotărât şi dinamic şi-a pus, mai ales, speranţele în războiul ruso-turc din 1806-1812, care i-a prilejuit, într-adevăr, un succes, din păcate pe cât de timpuriu, pe atâta de efemer: ocupând în 1806 principatele, Rusia a recunoscut titlul de domn al Moldovei şi Ţării Româneşti *împreună* lui Constantin Ipsilanti. Acesta s-a grăbit însă a obţine aceeaşi recunoaştere şi din partea supuşilor săi, cerând clerului, boierilor şi breslelor – ca unii împăraţi bizantini, odinioară[33] – să-i depună jurământ în noua sa calitate de suveran al ambelor ţări româneşti dunărene[34]. Dar ameninţarea turcilor, care încheie în august 1807 cu ruşii armistiţiul de la Slobozia, conjugată cu intrigi locale şi mai

elemente principale, D. Nastase, *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique*, în *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma", Roma 21-23 aprile 1981*, Neapole, 1983, p. 357-374, 25 il. Pentru coroana-mitră, cf. cazul corespunzător moldovenesc, la Golia lui Vasile Lupu, precum şi pentru răspândirea ei, cu valoare antiotomană, ţinând trează ideea de „împărăţie creştină” la popoarele ortodoxe sub stăpânire turcească, idem, *Coroana împărătească a lui Vasile Lupu*, în *AIIX*, XXXI, 1994, p. 43-52, 4 fig.

[28] T.G. Djuvara, *op. cit.*, p. 301 (numind însă Dacia propusă şi regat, p. 300).

[29] *Ibidem*, p. 298-303.

[30] C.C. Giurescu, *La formation de l'Etat national unitaire roumain*, 2e éd., revue et augmentée, Bucureşti, 1975, p. 77.

[31] P.P. Panaitescu, *Corespondenţa lui Constantin Ypsilanti cu guvernul rusesc 1806-1810...*, Bucureşti, 1933, p. 9, 19, cf. p. 22.

[32] *Ibidem*, p. 14-19.

[33] Cf. Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*[3], München, 1963, p. 147.

[34] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 8-10, 19-23.

ales cu reaua voinţă a generalilor ţarului, îl obligară să părăsească de îndată puterea şi să se refugieze în Rusia, ruinându-i opera de-abia începută[35].

Dar ceea ce interesează aici, nu e atât succesul sau insuccesul acestei încercări, ci faptul că ea continua o foarte veche şi neîncetat reînnoită tradiţie de *Restitutio Daciae*[36], pe care domnul fanariot o moştenea de la înaintaşii săi autohtoni. Or, în faţa „ţării" întrunite, căreia îi cerea jurământ de credinţă şi de unire, el putea să se prezinte drept urmaş al acestora, datorită soţiei sale, răstrănepoată a lui Constantin Brâncoveanu, prin care sângele şi drepturile „Basarabilor" se transmiteau descendenţilor lui Constantin Ipsilanti, şi în primul rând succesorului său prezumtiv la tronul Daciei.

Şi astfel ajungem la Alexandru C. Ipsilanti, viitorul şef eterist, căci el e acest moştenitor *in spe* al coroanei regatului dacic. Conducând primul act al revoluţiei greceşti din 1821, Alexandru Ipsilanti a urmărit, aşa cum au observat numeroşi istorici, dintre care, la noi, mai ales Nicolae Iorga, „restaurarea Bizanţului"[37]. Fireşte, nu putea fi vorba de Bizanţul medieval, mort de mult, ci de un imperiu „rhomeu", grecesc sau greco-balcanic, care să se reclame de la succesiunea bizantină şi pe tronul căruia Alexandru Ipsilanti, ca şef suprem al Eteriei şi coborâtor închipuit din „neuitaţii împăraţi creştini", se vedea desigur urcând cu sabia în mână, în Oraşul lui Constantin eliberat de el. Dar, mai înainte de tronul Constantinopolului, totuşi mai greu de dobândit, el se putea socoti pe deplin îndreptăţit să revendice domnia ţărilor române. Fiu şi nepot de domn, şi, după cum am văzut, moştenitor prezumtiv al pretendentului la coroana regală a Daciei – nu degeaba, o însemnare veche îl numeşte „Ipsilant craiu"[38] –, Alexandru Ipsilanti cobora, în linie directă, atât din importante familii domnitoare fanariote, cât şi, mai ales, din ultimul domn pământean „Basarab". Prin mama sa, al cărei prenume am spus că sublinia această descendenţă[39], el era, în adevăr, răs-răstrănepot de fiică al lui Constantin Brâncoveanu[40]. Împrejurările istorice deschideau, de altfel, perspective nebănuite şi cei ce vor deveni, doar puţin mai târziu, domnii pământeni Gheorghe Bibescu şi Barbu Ştirbei, erau verii săi primari[41].

---

[35] *Ibidem*, p. 10-12, cf. 23-24.

[36] Ştefan Andreescu, *Restitutio Daciae*, I-II, Bucureşti, 1980, 1989.

[37] N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 250, 251 (*Bizanţ după Bizanţ*, p. 248, 250); cf. idem, *Histoire des Etats balcaniques...*, *cit.*, p. 196. Mai recent, Mircea T. Radu, *1821, Tudor Vladimirescu şi revoluţia din Ţara Românească*, Craiova, 1978, p. 368-372 şi *passim*; D.A. Zakythinos, *op. cit.*

[38] „De cându au venit Ipsilant craiu în ţară...", Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, [Iaşi], 1975, p. 38.

[39] D. Berindei, *op. cit.*, tabel I şi tabel IV B.

[40] *Ibidem*, p. 285. Vezi şi anexă, arborele genealogic al urmaşilor „Saftei Brâncoveanu, fiica voievodului", „(descendenţii lui Constantin Creţulescu, fiul Saftei)".

[41] *Loc. cit*, p. 285.

Pentru momentul 1821 e însă revelator faptul că, la Târgovişte, Alexandru Ipsilanti înlocuieşte Phoenixul de pe sigiliul său eterist prin stema unită a Ţării Româneşti şi a Moldovei, în mantie de hermină încoronată[42]. Reliefate în marmoră, atât Phoenixul cât şi stema moldovalahă (înfăţişată exact ca pe sigiliu), figurează însă şi pe mormântul său[43]. M.T. Radu[44] se întreabă, pe bună dreptate, dacă schimbarea sigiliului „nu ilustrează oare veleităţile şefului Eteriei de a domni în Principate?". Reluarea, pe monumentul său funerar a ambelor simboluri, cel al reînvierii greceşti şi cel al unirii heraldice româneşti, înseamnă însă şi mai mult. Într-adevăr, unirea şi eliberarea ţărilor române fuseseră socotite de veacuri drept primul pas pentru dezrobirea popoarelor creştine din Balcani şi alungarea turcilor din Europa[45]. La toate acestea, putem, credem, conchide că, păşind pe urmele atâtor strămoşi şi înaintaşi ai săi, atât greci cât şi români, Alexandru Ipsilanti şi-a declanşat mişcarea revoluţionară, nu în Peloponez, unde era aşteptat, ci în „Moldo-Vlahia", urmărind pentru sine „crăiia" Daciei, ca primă etapă pentru eliberarea imperiului pe care visa să-l realizeze cu ajutorul mişcării eteriste[46].

Urmările sunt cunoscute. Azi, „doar pe sarcofagul său de marmoră albă care, adus de la Viena, se înalţă acum la Atena, în verdeaţa Câmpului lui Ares, în faţa capelei Taxiarhilor, Phoenixul şi stemele româneşti unite mai aduc un ecou îndepărtat şi enigmatic al visului imperial fanariot"[47].

[42] M.T. Radu, *op. cit.*, p. 370.

[43] D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano, 1976, p. 40-41 şi fig. 23, 24.

[44] *Loc. cit.*

[45] D. Nastase, *op. cit.*, p. 19 sq.; idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane*, în „Σύμμεικτα", 4, 1981, p. 238-243.

[46] S-ar părea că nu era singurul care râvnea atunci la tronul Ţarigradului. Savurosul paharnic Costandin Sion scrie următoarele despre un alt conducător cu renume al mişcării eteriste: „Unul din feciorii lui Matei Deleanu, Cneazul Gheorghe [Cantacuzino] venise aice la 1821, cu Ipsilant ca să fărâme împărăţia turcească din Ţarigrad pe păreri deşarte şi speranţe de nebuni, că fiind de la familia Cantacuzin din care au stătut împărat la Ţarigrad, l-ar face pe mişelul împarat". Paharnicul Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri şi note contimporane, boierii moldoveni*, ediţie de Rodica Rotaru. Prefaţă de Mircea Anghelescu. Postfaţă, note şi comentarii de Ştefan S. Gorovei, Bucureşti, 1973, p. 98. Cât despre tronul „Daciei" independente, el ar fi fost, mai înainte, promis de marile puteri şi lui Dimitrie II Moruzi (1768-1812), mare dragoman, care obţinuse de la turci şi titlul de etnarh. Fl. Marinescu, *Etude généalogique...*, p. 18.

[47] D. Nastase, *L'héritage impérial...*, p. 40-41.

Dumitru Nastase

EMINESCU, MOXA ŞI HORTASMENOS

„Şi ca nouri de aramă şi ca ropotul de grindeni,
Orizonu'ntunecându-l, vin săgeţi de pretutindeni"

În 1947, Emil Turdeanu arăta, într-o foarte preţuită lucrare a sa[1], că sursa celui de-al doilea dintre aceste celebre versuri ale lui Eminescu se găseşte în relatarea bătăliei zise de la Rovine din Cronograful lui Mihail Moxa. Iată pasajul în cauză, din Moxa:

„De-acii se rădică Baiazit cu Turcii spre Rumâni. Deci se loviră cu Mircia voevod şi fu război mare *câtu se întuneca de nu se vedea văzduhul de mulţimea săgeatelor*"[2].

În aceeaşi carte, E. Turdeanu[3] menţionează şi o altă imagine din *Scrisoarea III*:

„Când văzui a lor *mulţime, câtă frunză, câtă iarbă,*
Cu o ură ne'mpăcată mi-am şoptit atunci în barbă...",

imagine inspirată tot de Moxa, care spune:

[„Foca Lev"] „adună oşti mari... de era *mulţi, câtă frunză şi iarbă*"[4].

La aceste exemple, G. Mihăilă[5] adaugă următorul:

Eminescu:
„S-a-mbrăcat în zale lucii cavalerii de la Malta"

---

[1] Emile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, 1947, p. 162-163.

[2] *Loc. cit.*, p. 162. Cf. Mihail Moxa, *Cronica universală*, Ediţie critică, însoţită de izvoare, studiu introductiv, note şi indici de G. Mihăilă, Bucureşti 1989 (în continuare, Moxa, *Cronica*), p. 211 (f. 146v). Pentru comparaţia cu versurile lui Eminescu, vezi şi introducerea editorului (*Cronica universală* a lui Mihail Moxa şi izvoarele sale), p. 50-51; cf. şi G. Mihăilă, în *Literatura română veche (1402-1647). Introducere*, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, II, Bucureşti, 1969, p. 252-253. S-a spus şi s-a repetat că termenul de Rovine, care apare numai în surse sârbeşti, mai târzii, nu e un toponim, ci o indicaţie asupra naturii terenului pe care s-au ciocnit oştile lui Baiazid I cu cele ale românilor conduşi de Mircea. El s-a înrădăcinat însă în istoriografia modernă pentru denumirea acestei lupte şi, ca atare, îl voi utiliza şi eu. În ce priveşte data bătăliei, cea de 17 mai 1395 a fost adoptată, mai ales în vremea din urmă, de marea majoritate a istoricilor.

[3] *Op. cit.*, p. 32 şi n. 3.

[4] Moxa, *Cronica*, p. 188 (f. 120r).

[5] În *ibid.*, p. 50 (pentru Moxa).

şi:
„Oştile leite-n zale de-mpăraţi şi de viteji”
(Ambele versuri privesc bătălia de la Nicopole, din 1396).
Moxa, relatând aceeaşi bătălie, scrie:
„Deci mergea craiu [Sigismund I al Ungariei, apoi şi împărat al Occidentului] ... cu hvală mare şi cu oşti tocmite, împlătoşaţi, poleiţi şi scripiia, de-ţ părea că răsare soarele”[6].

O aluzie – chiar dacă generală şi vagă – la un vechi izvor narativ, pare a face însuşi Eminescu în versul:
„De-aşa vremi se'nvredniciră *cronicarii* şi rapsozii”.
Socotind după mărturiile spicuite, poetul cuprindea, desigur, în opera acestor cronicari, şi Cronograful lui Mihail Moxa, pe care se ştie că-l cunoştea bine[7]. Această istorie universală „începând de la facerea lumii” – prima reprezentantă a genului în limba română[8] – a fost alcătuită de călugărul cărturar Mihail Moxa, sau Moxalie, în 1620, la cererea episcopului Teofil al Râmnicului şi Noului Severin (mai târziu mitropolit al Ungrovlahiei)[9]. Ea este de fapt o compilaţie de texte istorice, mai toate bizantine în versiuni slave, pe care Moxa însuşi declara că le-a tradus în acest scop din „cărţi sloveneşti”[10].

Transpunerea sa este însă destul de liberă şi de bine turnată în tipare româneşti, aşa cum o arată şi cel de-al doilea dintre exemplele de mai sus. Într-adevăr, tot E. Turdeanu a remarcat[11] că în izvorul folosit – aici versiunea mediobulgară a Cronografului lui Manasses – comparaţia e „ca nisipul mării”, înlocuită în româneşte prin „cîtă frunză şi iarbă”, expresie pe care, pe de altă parte, Haşdeu o dă ca pildă de „vorbe şi întorsăture poporane” la Moxa[12], şi

---

[6] *Ibid.*, p. 212 (f. 147v). Pe de altă parte, cf. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, în id., *Opere*, Ediţie definitivă îngrijită de Perpessicius, Bucureşti 1936, p. 106: „În lungile mante, cu paloşul la coapsă şi cu crucea pe piept şi...înveşmântaţi, împanglicaţi şi împănoşaţi numai în aur şi verde, verde şi aur...”.

Să fie doar o potrivire de condei? Cf. şi *ibid.*, p. 80: „cavaleri-garzi în platoşe poleite privegheau racla ascunsă sub flori a eroului” (prinţul de Leuchtenberg, căzut în 1877, în războiul cu *turcii*, permanent prezenţi în articolul de faţă).

[7] Vezi G. Mihăilă în Moxa, *Cronica*, p. 50 şi 74, n. 3. Cf. *infra* şi n. 21.

[8] Pentru o foarte redusă încercare anterioară (1588) de traducere – sau de rezumare – în româneşte a unui text cronografic, ce se prezintă ca o scurtă şi seacă schemă cronologică, vezi G. Mihăilă, în *op. cit.*, p. 27-32.

[9] *Ibid.*, p. 32 sq.

[10] Moxa, *Cronica*, p. 202 (f. 139r) „[Epilog la partea întâi]”.

[11] E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 32.

[12] B.P. Haşdeu, *Cuvente den bătrâni...*, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, I, Bucureşti, 1983, p. 301. În altă parte a *Cronicii* sale, traducând acelaşi izvor, Moxa scrie însă că

pentru care Eminescu e deci tributar exclusiv acestuia din urmă (asupra începutului acestui vers voi reveni mai jos).

În ce priveşte însă prima şi cea mai însemnată dintre imaginile citate, cea a potopului de săgeţi, ea provine, mai fără schimbări, din alt izvor, pe care Moxa îl traduce aproape în întregime, integrîndu-l în cronograful său. E vorba de o relatare a expansiunii otomane, de la 1296 la 1413, considerată până nu demult drept „cronică bulgară". În realitate însă, aşa cum socot că am dovedit-o, această scriere nu e decît versiunea slavonă, mediobulgară, a unei cronici bizantine pierdute, de la începutul veacului XV, pe care am atribuit-o lui Ioannis Hortasmenos (către 1370 – 1431), notar al patriarhiei din Constantinopol[13]. Şi la

---

împăratul Leon I (457-474) „rădică oşti...şi era pre mare şi pre uscat ca *năsipul de mulţi*". Ed. citată, p. 148 (f. 63v).

[13] D, Nastase, *Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine* (la *Chronique de Tismana, 1411-1413*), I, în „Cyrillomethodianum" 4, 1977, p. 100-171; id., *La Chronique de Jean Chortasménos et le dernier siècle d'historiographie byzantine*, în „Σύμμεικτα" [Centrul de cercetări bizantine din Atena], 8, 1989, p. 389-404 + rezumat grec. Această reatribuire a fost acceptată de cel mai calificat cunoscător al vieţii şi operei lui Hortasmenos, ilustrul bizantinist Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978 p. 482, precum şi de alţi specialişti din cei mai cunoscuţi, istorici şi filologi. Vezi: D.A. Zakythinos, Μεταβυςαντινά καὶ Νέα Ελληνικά, Atena, 1978, p. 474 şi n. 3; N. Beldiceanu et P.Ş. Năsturel, *La Thessalie entre 1454/55 et 1506*, în „Byzantion" 53, 1983, p. 114 şi n. 40; P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 96-97, n. 31 ; G. Mihăilă, în Moxa, *Cronica*, în special p. 21-22 ; cf. lucrările aceluiaşi binecunoscut (şi des citat aici) slavist bucureştean : *O nekotoryh proizvedenijah vizantijskoj literatury v slavjano-rumynskih sbornikah*, în „Cyrillomethodianum", 5, 1981, p. 98-99 şi n. 54; *Novoe izdanie Hroniki sobytij na Balkanskom poluostrove v sopostavlenii s rumynskim perevodom Mihaila Moxy, 1620g.*, „Palaeobulgarica/Starobălgaristika" 14/2, 1990, p. 84 şi n. 19, 20.

Singurul care a avut intuiţia că această cronică e „lediglich" traducerea unui text bizantin, a fost, încă în 1901, Emil Kałužniacki. Din păcate, el n-a formulat-o decât sumar şi în treacăt, în două note de subsol, care, practic, n-au fost luate în seamă de nimeni (vezi D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 103 şi n. 18). Cu o singură excepţie, cea a lui Ivan Dujčev, care citează însă părerea lui Kałužniacki nu pentru a i se ralia, ci *dimpotrivă*, pentru *a o respinge*, conchizând că „nous avons fort probablement ici une oeuvre originale composée par un ecclésiastique bulgare inconnu" şi pentru a afirma chiar, supralicitând, în cuprinsul aceluiaşi studiu: „cette chronique est en réalité l'oeuvre la plus importante de l'historiographie bulgare au Moyen Age". I. Dujcev, *La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave de l'époque*, în id., *Medioevo bizantino-slavo*, III, Roma, 1971, p. 360-361.

Unele motive pentru care cronica nu poate fi atribuită unui bulgar au fost remarcate şi de Peter Schreiner, *Die byzantinische Kleinchroniken und die Annalistik bei den Südslaven*, în „Bulgarian Historical Revue/Revue bulgare d'histoire" 6/2, 1978, p. 52-53.

Pentru prima dată am arătat că „cronica bulgară" e în realitate bizantină (păstrată în versiune slavă), în teza mea de doctorat în istorie, *Byzance d'Eglise et les Pays roumains face à l'expansion ottomane dans les Balkans, 1359-1432* (thèse en Sorbonne), susţinută în 1976 la Sorbona

Eminescu imaginea rămâne, în esență, neschimbată[14].

În 1975, la Institutul Român al Sorbonei, atrăgeam însă atenția profesorului Turdeanu asupra unui document de la începutul veacului XVII (anterior Cronicii lui Moxa), care, pe lângă aceeași imagine a săgeților ce întunecă fața soarelui, mai conține unele pasaje ce reapar în evocarea eminesciană a bătăliei de la Rovine, *dar nu și în aceea a lui Moxa*. E vorba de un hrisov în slavonă, prin care domnul Țării Românești Radu Șerban răsplătește, la 29 iunie 1604, pe frații Buzești pentru credința și vitejia dovedite în bătălia de la Ogretin (13/23 septembrie 1602), în urma căreia unul dintre ei, Stroe, își pierduse și viața. Narând desfășurarea luptei, acest impresionant document afirmă că dușmanii „au aruncat ei atât de multe din săgețile lor asupra noastră, încât nu se putea vedea fața soarelui de săgețile lor și de atâta bătălie răsunau codrii și munții de bătălia lor..."[15]. Imaginea provine din *Cronica expansiunii otomane*[16], care, deci, „circulait à l'époque en Valachie"[17]. Dar nici în această cronică, nici în Moxa, completarea „și de atâta bătălie răsunau codrii..." nu există în relatarea înfruntării de la Rovine. Plasată în efigie, chiar la începutul luptei, se regăsește, în schimb, la Eminescu:

(Université de Paris I Panthéon-Sorbonne). Părerea aceasta a fost unanim admisă de juriul doctoratului, alcătuit din Hélène Ahrweiller (președinte), E. Turdeanu și J. Gouillard, contribuind în bună măsură la notarea tezei cu calificativul maxim.

Pentru comoditate, voi numi aici, în continuare, versiunea păstrată, *Cronica expansiunii otomane*.

[14] Cf. G. Mihăilă, în *Literatura română veche...*, II, p. 252.

[15] *Documente privind istoria României* [DIR], Veacul XVII, B. Țara Românească, I, nr. 137 (traducerea românească a unui original slavon), citatul la p. 135. La cuvântul „codrii" se precizează în notă, „orig. slav. «chedrii»".

Într-una din notele sale la recenta reeditare critică (îngrijită de Al. Zub) a lui A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, III, ed. IV, București 1988, p. 357, n. [12], N. Stoicescu observa – bineînțeles, independent de mine – că acest document cuprinde pasaje asemănătoare cu *Scrisoarea III* a lui Eminescu (urmează, fără alte precizări sau comentarii, un lung citat, incluzînd și aceste pasaje, pentru care vezi ceva mai jos).

După cum spune inscripția de pe piatra lui de mormânt – „adevărată pagină de cronică" – în cursul luptei, „jupânul Stroe... să lovi cu cumnatul hanului și-l junghe pre tătar. Și dintr-acel război să răni la obraz și peste (trei) săptămâni să tâmplă moarte, în luna lui octomvrie 2 zile vă leato 7110. Și nu fu pre voia cîinilor de tătari! Dumnezeu să-l ierte!" (Apud N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 358, n. [13]). Pentru fapta de arme și sacrificiul lui Stroe Buzescu, vezi și actul pe care-l examinăm (p. 135), precum și un alt hrisov al lui Radu Șerban (DIR, vol. citat, nr. 379), cf. N. Stoicescu, *loc. cit.*

[16] P.Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains...*, p. 96-97, n. 31, cu ziua hrisovului greșită (în loc de 29 iunie, 8 iulie: e data actului următor din volum, nr. 138, fără legătură cu precedentul). Se deplânge, pe bună dreptate, faptul că documentul n-a fost editat și în original.

[17] *Loc. cit.* O dovedește, de altfel, Cronograful lui Moxa.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Şi abia plecă bătrânul...Ce mai freamăt, ce mai zbucium!
Codrul clocoti de zgomot şi de arme şi de bucium,
....
.....................şi ca ropotul de grindeni,
Orizonu'ntunecându-l, vin săgeţi de pretutindeni".

La fel, un pasaj din hrisovul său, în care voievodul, după ce descrie „mulţimea de oaste" a duşmanilor[18], declară: „...dacă *am văzut* aşa domnia mea, *atâta mulţime de oşti ale lor*, ne-am aşezat cu toate oştile noastre la un loc numit Ogretin..."[19]. Pusă în gura lui Baiazid, aceeaşi declaraţie – inexistentă la Moxa – constituie prima parte a unui vers din *Scrisoarea III*, pe care l-am mai amintit (dar pentru sfârşitul său):

„Când văzui a lor mulţime...".

Mulţimea pe care o evocă sultanul este aceea a armiilor Apusului, coalizate împotriva lui, care însă, sub această formă, aminteşte bine pe cea a oştilor duşmane aliate pe care le avea de înfruntat Radu Şerban.

Singura concluzie logică ce mi se pare a rezulta din aceste comparaţii este că, pe lângă Moxa, hrisovul de mai sus a fost şi el folosit de poet ca sursă de inspiraţie pentru versurile citate.

Scrisoarea III şi-a căpătat forma definitivă şi a fost publicată în 1881[20], iar autorul ei cunoştea Cronograful lui Moxa, editat de Haşdeu în 1878, în primul tom din *Cuvente den bătrâni*, pe care-l recenzase favorabil „îndată după apariţie"[21]. Se ştie însă acum bine că marele poet a fost serios preocupat de studiul limbii paleoslave[22]. Ca rezultat al acestor preocupări, ni se păstrează, în transcrierea sa, făcută „direct după original", partea introductivă a unui act moldovenesc, în slavonă, emis de Alexandru cel Tînăr (Alexăndrel) în 1453[23]. Eminescu avea deci posibilitatea să înţeleagă conţinutul hrisovului din 1604 al lui Radu Şerban. Pe de altă parte, a fost subliniat caracterul de cronică al acestui act excepţional[24], ceea ce explică îndeajuns, după părerea mea, cum de l-a cunoscut şi putut folosi Eminescu, atât de viu atras tocmai de asemenea mărturii ale trecutului românesc.

Remarcabil mi se pare însă şi raportul pe care intuiţia poetului îl stabileşte

---

[18] „Iar întru acestea Simion [Movilă] voevod a ridicat pe hanul şi a adunat atâta mulţime de oaste de turci şi de tătari şi leşi şi moldoveni şi cazaci, încît nimeni nu putea vedea capătul oştilor lor, lăţimea şi lungimea lor şi au venit asupra domniei mele". Actul citat, p. 134.

[19] *Loc. cit.*

[20] Date la G. Mihăilă, în Moxa, *Cronica*, p. 51, n. 1.

[21] *Ibid.*, p. 74, n. 3.

[22] Vezi id., *O dimensiune puţin cunoscută a culturii lui M. Eminescu: limba paleoslavă*, în id., *Cultura şi literatura română veche în context european*, Bucureşti 1979, p. 62-216.

[23] *Loc. cit.*, p. 215-216.

[24] P.Ş. Năsturel, *loc.cit.*

astfel, implicit, prin mijlocirea imaginilor folosite, între cele două bătălii, cea de la Rovine şi cea de la Ogretin.

După cum am arătat la locul cuvenit[25], ploaia de săgeţi care întunecă lumina soarelui constituie în *Cronica expansiunii otomane* un *topos* cu cheie, ce se repetă cu rost precis în câteva momente esenţiale ale naraţiunii, în cazul lui Mircea marcând simbolic tocmai victoria prinţului valah asupra turcilor.

Făcând el însuşi parte din vechea echipă de conducere a lui Mihai Viteazul, Radu Şerban fusese adus la tron de cei mai reprezentativi dintre boierii din aceeaşi partidă, grupaţi în jurul fraţilor Buzeşti, beneficiarii hrisovului din 29 iunie 1604. După o încercare eşuată de compromis cu situaţia creată la încheierea domniei şi, apoi, prin moartea eroului, această grupare optase cu hotărâre pentru continuarea politicii lui Mihai de raliere la tabăra anti-otomană a imperialilor, împotriva domnului agreat de sultan, Simion Movilă, şi a sprijinitorilor săi turci şi polonezi. Nevoit mai întâi să se retragă în Transilvania, Radu Şerban revine cu ajutor austriac şi alungă pe Simion Movilă, tocmai graţie victoriei hotărâtoare pe care o obţine la 13 septembrie 1602, la Ogretin şi, a doua zi, la Teişani.

Această victorie a fost deci definitivată la 14 septembrie, *de sărbătoarea Înălţării Sfintei Cruci*, simbol de o importanţă capitală în ideologia luptei anti-otomane a ţărilor române[26]. Se înţelege că pentru Radu Şerban, şi pentru Ţara Românească în general, biruinţa câştigată tocmai în acea zi capătă valoarea unui „semn" benefic al Providenţei, plin de tâlcuri foarte adânci. Cât despre hrisovul pe care-l va prilejui această biruinţă, el e emis la Sfinţii Petru şi Pavel (29 iunie 1604), iar în cuprinsul său, primii menţionaţi din şirul, repetat cu stăruinţă, al vrăjmaşilor pe care-i avusese de înfruntat domnul emitent sunt întotdeauna turcii. Această insistenţă e cu atât mai semnificativă cu cât, practic vorbind, oaste turcească propriu zisă n-a participat la bătăliile amintite, Radu Şerban socotind însă că le-a câştigat împotriva taberei otomane – deci a turcilor – ca reprezentant al celei creştine[27].

Trebuie să mai adăugăm că Radu Şerban se trăgea, prin femei, din Craioveşti, care, în continuare, sub voievozi cu acelaşi fel de ascendenţă craiovească, vor fi

---

[25] D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 115-116 şi n. 57.

[26] Pentru Moldova lui Ştefan cel Mare, vezi D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (sec. XIV-XVI)*, „Fondation Européenne Dragan" 9, Atena 1972, p. 7 sq.; cf. id., *La succession impériale byzantine dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milano 1976, p. 7, 10.

[27] Vezi DIR, vol. citat, p. 133-134. Turcilor le urmează, în ordinea indicată aici, tătarii, leşii şi moldovenii (lui Simion Movilă), cărora în lupta de la Ogretin li se adaugă şi cazacii (vezi şi mai sus, p. vol. şi n. 18). De comparat cu şirul duşmanilor Moldovei sortiţi iadului în pictura exterioară moldovenească, turci, tătari şi „latini".

socotiţi drept „Basarabi". El însuşi ca domn îşi va spune, în toate actele, „nepotul răposatului Basarab voievod" (uneori „cel Bătrân"), cu gândul la Neagoe Basarab[28]! Evident, acest imaginar genealogic se prelungea şi la strămoşii „bunicului" său. Drept strămoş al lui, Neagoe pomenea însă, în chip special, în hrisoave de ale sale din cele mai solemne, pe Mircea cel Bătrân[29]. La fel vor face ulterior, imitându-l, şi alţi domni munteni[30] şi, în 1618 încă, Gavriil Movilă cunoştea foarte bine actele de mai sus ale lui Neagoe Basarab[31]. Nu încape deci îndoială că „nepotul" lui Neagoe, Radu Şerban, îşi alungea şi el ascendenţa dinastică la autenticii Basarabi. Printre aceştia, Mircea cel Bătrân continua să-şi păstreze faima de învingător al turcilor, perpetuată în lumea ortodoxă de o tradiţie foarte trainică, bazată pe texte istorice bizantine, greceşti postbizantine şi sârbeşti[32] unele cu circulaţie şi în ţările române, precum Cronica

---

[28] Asupra înrudirii sale cu Craioveştii, indicaţii la N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV-XVII*, Bucureşti 1971, p. 94-95. Principalul studiu, C. Rezachievici, *Domeniul boieresc al lui Radu Şerban*, în „Studii. Revistă de istorie" 23/3 (1970), p. 469-491. Mai recent, pentru Radu Şerban şi domnia lui, A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 324 sq. şi notele lui N. Stoicescu, cu comentarii şi indicaţii bibliografice aduse la zi, p. 355-362, n. [1]-[28].

[29] „...strămoşul nostru Io Mircea marele voievod...", *Documenta Romanie Historica* [DRH], B, Ţara Românească, II, nr: 105 din «1512-1513» iulie 23; 130 din 1514 dec. 7.

[30] Vezi şi P.Ş. Năsturel, *op.cit.*, p. 60-61 (Vlad Înecatul, în 1531, DRH, B, III, nr. 114; Vlad Vintilă, în 1533, *ibid.*, nr. 156).

[31] P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 67-69.

[32] Încă din momentul înfrângerii lui Baiazid în Ţara Românească, cărturarul bizantin anti-unionist Iosif Bryennios (Vryennios) îşi exprima satisfacţia pentru această victorie creştină asupra necredincioşilor. Vezi J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les actes des patriarches*, fasc. VI, Paris, 1979, p. 277.

Ciprian Zaharia, *Iosif I Muşat, întîiul mare ierarh român*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1987, p. 67-68, nr. 81, crede că Bryennios „se referă mai degrabă la evenimentul cruciadei de la Nicopole decît la victoria de la Rovine". Această eventualitate trebueşte exclusă, Bryennios, partizan marcant al „opoziţiei ortodoxe" bizantine şi adversar hotărât al „latinilor", subliniind intr-o scrisoare tocmai *înfrângerea* latină de la Nicopole, pentru a-i opune lunga rezistenţă a Constantinopolului, asediat la acea vreme de turci. Vezi operele lui Iosif Bryennios, tom. II (Παραλειπόμενα), Leipzig 1784, p. 151. Cf. D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue...*, p. 126, 159, n. 222. Această atitudine faţă de bătălia de la Nicopole este caracteristică pentru reprezentanţii „ortodoxiei politice" (printre care şi Hortasmenos). Vezi *ibid.*, passim. Ulterior, cronici greceşti, bizantine şi post-bizantine, înregistrează bătălia de la Rovine drept o mare victorie a lui Mircea. Vezi Laonici Chalcocondylae, *Historiarum Demonstrationes* ad fidem codicum recensuit...Eugenius Darko, I, Budapesta 1922, p. 71, 73-74 (cf. şi traducerea românească a lui V. Grecu, Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, Bucureşti 1958, p. 64; că e vorba de lupta zisă de la Rovine şi nu de alta, cum crede V. Grecu, *loc. cit.*, n. 2, au arătat-o istoricii problemei, începînd cu P.P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrân*, Bucureşti, 1944, p. 241-245 şi 275); Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Viena, 1975, cronica nr. 72a/1 (probabil de la sfârşitul secolului XV); III, Viena 1979, cronica nr. 71a/8 (începutul secolului XVI); Pseudo-Phrantzes (Macarios

lui Hortasmenos, bineştiută şi preţuită de Radu Şerban, de vreme ce o folosise, în felul arătat, în hrisovul său de răsplătire a vitejiei împotriva „turcilor" şi celor ce fuseseră cu ei. Doar câţiva ani mai târziu, în versiunea lui Moxa, lupta de la Rovine va pătrunde în conştiinţa unor cercuri mai largi de cititori[33] drept o strălucită biruinţă a lui Mircea asupra turcilor. În sfârşit, cronicile munteneşti, în redacţiile târzii în care s-au păstrat, au adus faima acelei biruinţe până în pragul veacului fanariot[34] şi, prin diverse copii ale lor, până în vremurile moderne.

În straturi mai vechi ale acestor cronici, se pot recunoaşte uşor pasaje „re-adaptate", care se regăsesc şi la Moxa, şi la Hortasmenos. Urmând să tratez acest subiect în altă lucrare, mă voi mărgini aici la un singur exemplu de asemenea readaptare.

Hortasmenos (*Cronica expansiunii otomane*):

„Şi craiul [Sigismund I, la Nicopole] deci, cu câte visuri şi pohvală [=slavă] venise, cu mai mare ruşine şi cu necinste plecă, pierind mulţime..."[35].

Moxa:

„Deci craiu, cu câtă hvală venise, cu mai mare ruşine se întoarse, că-şi pierdu voinicii cu totul..."[36].

Cronica zisă a domniei lui Mihai Viteazul (*Cronica Buzeştilor*): „Deci cu cîtă falā venia Sinan paşa la acel război [=bătălia de la Călugăreni], cu mai multă ruşine să întoarse şi scîrbă multă păţi cîtu-şi pierdu voinicii şi paşii..."[37]

Revenind la Radu Şerban, imaginea ploii de săgeţi preluată de hrisovul în favoarea Buzeştilor leagă simbolic victoria sa (câştigată în ajunul şi în ziua Înălţării Sfintei Cruci!) de aceea de la Rovine a „strămoşului" său Mircea cel Bătrân şi trebuie totodată, în mentalitatea vremii, să-l „legitimeze", implicit,

Melissenos), *Cronica 1258-1481*. În anexă la G. Sphrantzes, *Memorii*, Ediţie critică de Vasile Grecu, Bucureşti, 1966, p.222/223, r. 13-16. Pentru aceste izvoare greceşti şi pentru relaţiile lor cu cronica lui Hortasmenos, D. Nastase, *La chronique de Jean Chortasménos...*, p. 400-401.

Cronicile sârbeşti, în *Stari Srpski rodoslovi i letopisi*, editate de Ljub. Stojanović, Belgrad – Sr. Karlovci, 1927, p. 219, 288-289.

Pentru mai toate aceste surse, precum şi pentru altele (occidentale, turceşti), citate (des în vremea din urmă) în acelaşi sens, vezi de pildă N. Şerbănescu – N. Stoicescu, *Mircea cel Mare (1386-1418)*, Bucureşti, 1987, p. 293 sq.

33 Cf. G. Mihăilă, în Moxa, *Cronica*, p. 61.

34 Moxa, *Cronicari munteni*, Ediţie îngrijită de Mihail Gregorian. Studiu introductiv de Eugen Stănescu, I, Bucureşti, 1961, p. 84-85, 239.

35 Din traducerea românească a cronicii, de D. Nastase, revăzută de E. Turdeanu (în pregătire).

36 Moxa, *Cronica*, p. 212 (f. 147v).

37 În *Literatura română veche...*, II, p. 93. (Păstrată în versiunea mai nouă a „Letopiseţului Ţării Româneşti", D. Zamfirescu, în *op. cit.*, p. 83-85).

drept „adevărat urmaş” al acestuia, stabilind deci o continuitate dinastică *sui generis*, relevată prin semne divine, între cei doi biruitori ai turcilor.

Întreagă această tradiţie, consemnând o trăire istorică românească de veacuri, a fost retopită în tiparele geniului eminescian, pentru a rodi versurile care au prilejuit observaţiile de mai sus[38].

Prezentul articol a fost redactat la Atena, unde n-am avut posibilitatea să controlez dacă hrisovul lui Radu Şerban în favoarea Buzeştilor n-ar fi putut fi eventual cunoscut lui Eminescu din cine ştie ce publicaţie a secolului XIX, ceea ce însă n-ar afecta fondul lucrării.

[38] După Ion Solcanu, aceste versuri (pe care le citează, mai puţin tocmai partea cu săgeţile) ar da impresia că „i-au fost sugerate lui Eminescu” de *Asediul Constantinopolului* din pictura exterioară a bisericilor moldoveneşti. I. Solcanu, *Realizări artistice*, în volumul colectiv *Petru Rareş* (redactor coordonator Leon Şimanschi), Bucureşti, 1978, p. 314. Apropierea aceasta dintre reprezentarea vizuală şi cea literară e interesantă în sine (cf. mai sus n. 27), dar, în cazul nostru, am văzut că izvoarele lui Eminescu sunt scrise. De altfel, pentru autor, avântul oştenilor lui Mircea în *Scrisoarea III* ar fi avut de model pe cel al... turcilor din scena zugrăvită, ceea ce e greu de crezut.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ştefan S. Gorovei
Maria Magdalena Székely

MOLDOVA ŞI „REGALITATEA SACRĂ"

„... nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite".

ROMANI, 13:1

Pe la începutul secolului XII, un călugăr normand, al cărui nume n-a mai ajuns până la noi, fiind cunoscut astăzi drept Anonimul normand, scria un tratat teologic şi politic, *De consecratione pontificum et regum*, păstrat în Anglia şi publicat în 1899 de Heinrich Böhmer[1]. Într-un loc, Anonimul a consemnat următoarele: „*Potestas enim regis, potestas Dei est; Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit, non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit*" (în traducere: „Puterea unui rege este puterea lui Dumnezeu; a lui Dumnezeu este prin natură, a regelui prin graţie. Deci şi regele este Dumnezeu şi Hristos, dar prin graţie şi ceea ce face, nu ca simplu om face, ci ca cel care a devenit Dumnezeu şi Hristos prin graţie")[2]. Aceste fraze constituie expresia cea mai clară şi mai sintetică a ***teologiei politice***[3]. Pornind de la textul Anonimului normand, se poate încerca formularea unei definiţii simple a teologiei politice. Ea este doctrina politică medievală potrivit căreia puterea suverană este o emanaţie a puterii divine, ceea ce are drept consecinţă credinţa în eternitatea statului suveran şi a persoanei suveranului. Teologia politică, numită şi ***metafizică a statului***, a fost definită, indirect, de Bartolomeu din Lucca (cel care avea să încheie opera neterminată a Sfântului Toma), care scria undeva că autoritatea politică (*dominium*) vine de la Dumnezeu *sicut a primo dominante*[4].

---

[1] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, 1989, p.51 şi p.382, nota 1.

[2] *Ibidem*, p.55 şi p.384, nota 11.

[3] V. şi Carl Schmitt, *Teologia politică*, traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, 1996.

[4] Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, 1995, p.530.

În istoriografia occidentală, cercetarea teologiei politice nu mai este de mult timp o noutate. Ea face parte dintr-o direcţie de cercetare majoră – ***antropologia politică istorică*** –, inaugurată în 1924, prin apariţia cărţii lui Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*[5]. În 1990, într-un volum închinat memoriei lui Marc Bloch[6], Jacques Le Goff – îngrijitorul ultimei ediţii a *Regilor taumaturgi* – constata că „Marc Bloch a propus în această lucrare, pentru istoria politică, o orientare în mare parte nouă, în epoca sa fără nici o îndoială şi chiar şi astăzi”[7]. Mesajul cărţii lui Marc Bloch este, după opinia lui Bronislaw Geremek, acela de a descoperi, în istoria politică, dincolo de evenimente, temeliile puterii, ideologiile, interdependenţa dintre cei care conduc şi cei care sunt conduşi şi chiar iraţionalul[8]. Urmărind „posteritatea” *Regilor taumaturgi* se constată lesne că istoriografia nu era încă suficient pregătită pentru a recepta noua direcţie iniţiată de autorul lor. În 1974, de pildă[9], s-au putut cita, în afara lui Marc Bloch, puţini istorici ale căror nume să fi fost legate de cercetarea din această perspectivă a istoriei politice medievale: Percy Ernst Schramm (autorul mai multor studii şi cărţi despre simbolurile puterii suverane), Ernst Kantorowicz (cu masivul său volum, *The King's Two Bodies*) şi Bernard Guenée (cel care, împreună cu F. Lehoux, publicase *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, 1968)[10]. Despre aceştia scria Jacques Le Goff că, oprindu-se asupra ungerii suveranilor, a vindecărilor miraculoase, a însemnelor puterii şi a intrărilor regale în oraşe, au descoperit o „mistică monarhică, o mentalitate politică”, reînnoind însăşi istoria politică a Evului Mediu[11]. În 1983, acelaşi Jacques Le Goff adăuga, la numele menţionate deja, pe acelea ale altor specialişti, nu neapărat istorici: H. Frankfort (cu lucrarea sa, conscrată regalităţii din Antichitate, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, 1948), Arthur Maurice Hocart

[5] Jacques Le Goff, *Prefaţă* la Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983, p.II, XXXIV-XXXV (ediţia în limba română, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi în Anglia*, prefaţă de Jacques Le Goff, traducere de Val Panaitescu, Iaşi, 1997, p.V, XXVIII).

[6] *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, textes réunis et présentés par Hartmut Atsura et André Burguière, Paris, 1990.

[7] Jacques Le Goff, *La genèse du miracle royal*, în vol. *Marc Bloch aujourd'hui*, p.147.

[8] Bronislaw Geremek, *Marc Bloch, historien et résistant*, în „Annales E. S. C.”, 1986, 5, p.1099.

[9] *Faire de l'histoire*, III, *Nouveaux objets*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, 1974.

[10] Jacques Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, în vol. *Faire de l'histoire*, III, p.77.

[11] *Ibidem*.

(ale cărui cercetări de antropologie s-au concretizat în volumul *Kings and Councillors*, 1936), precum şi Valerio Valeri (autor al vocii *Regalità* din Enciclopedia *Einaudi*, 1980)[12].

Nu numai *Regii taumaturgi* au fost lipsiţi multă vreme de ecoul pe care l-ar fi meritat. Lucrările lui Percy Ernst Schramm nu au fost niciodată, până acum, traduse în engleză sau franceză[13]. Cartea lui Kantorowicz, apărută în 1957, a fost tradusă în franceză abia în 1989. În ceea ce priveşte lucrarea lui Guenée şi Lehoux, s-a vădit că ea reprezintă o piatră de temelie abia în 1986, când cercetarea avea să fie continuată şi aprofundată de Lawrence M. Bryant[14].

În anii din urmă, se observă, în istoriografia occidentală, o preocupare constantă în ceea ce priveşte studierea teologiei politice. Nu numai că se pot cita numeroase studii şi cărţi, dar s-a produs şi o clarificare a conceptelor, o fixare a subiectelor, o precizare mai exactă a izvoarelor. Sunt deja istorici a căror activitate este orientată – dacă nu în totalitate, măcar în cea mai mare parte – pe direcţia antropologiei politice istorice.

Una dintre formele de expresie a teologiei politice este regalitatea sacră. Sacrul reprezintă – o spunea Jacques Revel – „o dimensiune inseparabilă a oricărei puteri monarhice”[15]. **Regalitatea sacră** este conceptul care exprimă regimul monarhic al cărui suveran are o origine divină sau este învestit cu o putere venită din transcendent, el găsindu-se în raport direct cu divinitatea. Cu alte cuvinte, regalitatea sacră (numită şi **regalitate/monarhie mistică** sau **regalitate miraculoasă**) defineşte „caracterul supranatural atribuit vreme îndelungată puterii regale”[16].

---

[12] Idem, *Prefaţă* la Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.II, XXXV-XXXVII (ediţia în limba română, p.XXVIII-XXIX).

[13] Ar fi de amintit, de pildă, montajul prezentat de Philippe Braunstein în revista „Le Débat”, iulie-august 1981, 14, p.166-192.

[14] Lawrence M. Bryant, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual and Art in the Renaissance*, Geneva, 1986.

[15] Jacques Revel, *La royauté sacrée. Eléments pour un débat*, în vol. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Colloque de Royaumont, mars 1989, publié sous la direction de Alain Boureau et Claudio Sergio Ingerflom, Paris, 1992, p.8.

[16] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.19 (ediţia în limba română, p.13). V., de asemenea, Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, 1972, p.59-65; Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, traduit de l'allemand par Albert Kohn, Paris, 1987, p.51, 188-191, 213; Jeffrey W. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge şi Londra, 1990, p.1-26; Jacques Le Goff, *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle*, în vol. *La royauté sacrée*, p.20; Jean-Paul Roux, *Le roi. Mythes et symboles*, Paris, 1995, p.26-27, 225, 243-247 (ediţia în limba română, *Regele. Mituri şi simboluri*, traducere şi note de Andrei Niculescu, Bucureşti, 1998, p.25-26, 249, 271-275);

Chipul în care, momentul când şi locul unde a luat naştere regalitatea sacră sunt greu de stabilit. Marc Bloch observa: „Originile ei scapă istoricului Europei medievale şi moderne; ele scapă, cu adevărat, istoriei pur şi simplu; doar etnografia comparată pare să fie în stare să aducă oarece lumină asupra lor. Civilizaţiile din care s-a ivit cea de astăzi, în chip nemijlocit, au primit această moştenire de la civilizaţii încă şi mai vechi, pierdute în negura preistoriei”[17]. Ca istoric al religiilor, Mircea Eliade a găsit argumente pentru a susţine, la rândul său, teoria mai veche că regalitatea sacră din Europa îşi are rădăcinile în lumea triburilor germanice, unde „regalitatea avea o origine şi un caracter sacru: întemeietorii dinastiei descindeau din zei, mai ales din Wodan [...]. Chiar după convertirea la creştinism, genealogia suveranilor – adică apartenenţa lor la seminţia lui Wodan – a păstrat o importanţă hotărâtoare [...]. Dar cea mai originală revalorizare a moştenirii păgâne a fost atribuirea titlului de *Christus Domini*, «Uns al Domnului». Regele devine astfel inviolabil; orice complot împotriva persoanei sale este socotit un sacrilegiu. De acum înainte, prestigiul religios al Suveranului nu mai derivă din originea sa divină, ci din încoronarea sa, care îl proclamă «Unsul lui Dumnezeu». «Un rege creştin este trimis al lui Hristos în mijlocul poporului său», afirmă un autor din secolul al XI-lea. «Prin înţelepciunea unui rege, poporul ajunge fericit (*gesaelig*), bogat şi triumfător»; în exaltarea «Unsului lui Dumnezeu» se poate recunoaşte încă vechea credinţă păgână”[18].

Acum două decenii, prefaţând *Regii taumaturgi*, Jacques Le Goff îndemna la continuarea cercetărilor pe direcţiile trasate de Marc Bloch – „studiul riturilor, al imaginilor şi al gesturilor societăţilor istorice”, pentru „căutarea unei istorii totale a puterii, sub toate formele şi cu toate instrumentele sale. O istorie a puterii, în care ea să nu fie separată de bazele sale rituale şi nici lipsită de imaginile şi reprezentările sale”. Şi încheia: „Mesajul lui Marc Bloch pentru mâine este chemarea la revenirea istoriei politice, dar o istorie politică reînnoită, o *antropologie politică istorică*, al cărei prim şi mereu tânăr model vor fi *Regii taumaturgi*”[19].

Răspunzând, parcă, acestui îndemn, în 1992 a apărut la Paris o culegere de studii intitulată *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, care valorifica textele

---

François Gaulme, *La royauté sacrée et sa christianisation: Réflexions sur le lien du politique et du religieux*, în „Histoire, Economie et Société”, 15, 1996, 4, p.525-566.

[17] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.20 (ediţia în limba română, p.14).

[18] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, III, *De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, 1991, p.91-92.

[19] Jacques Le Goff, *Prefaţă* la Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.XXXVII-XXXVIII (ediţia în limba română, p.XXX).

prezentate la un colocviu, în martie 1989[20]. Se găsesc înmănunchiate în acest volum contribuţii despre regalitatea sacră în Franţa, în Ţările Scandinave, în Castilia, în Ungaria, în Serbia, în Rusia, mergând din secolul X până în secolul XX. Spaţiul românesc a rămas complet în afara atenţiei.

*

1. „Titlul vechilor suverani români”

Abordăm, mai întâi, o chestiune aparent colaterală tematicii noastre şi anume: cum vorbim despre cei care, în veacurile XIV-XVII (ca să ne menţinem în limitele medievalităţii certe), au deţinut puterea suverană în ţările noastre ? Le spunem *domni, domnitori, voievozi*. Când ne adresăm străinătăţii – *domn* fiind intraductibil (*sieur*, *seigneur* sau *Herr* sunt departe de conţinutul care trebuie redat), iar *domnitor* nefiind altceva decât un adjectiv prost substantivat, rămăşiţă autohtonă a formulei „prince régnant”, prinţ domnitor – folosim termenii *prince* (*Fürst*) şi, cel mai adesea (sau suficient de des), *voïvodes*. S-a observat, nu o dată, cu reproş, folosirea acestui ultim termen, de care nu reuşim să ne dezbărăm pentru a ne pune pe noi înşine în lumina adevărului. Pentru că, a vorbi despre vechii noştri conducători de state definindu-i doar drept „voievozi” înseamnă a le diminua considerabil şi pe nedrept statutul, a-i coborî din categoria de suverani în aceea de funcţionari administrativi sau militari, a-i despuia de atributul cel mai însemnat – cel al puterii suverane. Or, acest atribut îl exprimă *domnul* şi nu *voievodul*[21].

Voievozi au existat şi în Polonia medievală, şi în Serbia medievală, şi în Ungaria medievală; epoca modernă îi regăseşte, tot ca dregători, lipsiţi de orice putere suverană, în Polonia şi în Serbia. Voievozi au fost şi dregătorii pe care regii arpadieni, cei angevini şi apoi succesorii lor i-au aşezat în fruntea Transilvaniei, iar în interiorul arcului carpatic era şi o puzderie de alţi voievozi, români, în fruntea unor formaţiuni organice de viaţă complexă, care nu mai putuseră evolua până la viaţa de stat. Când voievodul Transilvaniei a încetat a mai fi funcţionarul numit de regele apostolic, se instituie principatul, cu un *principe* care deţine şi atribute de putere suverană şi cu inevitabila tendinţă a eredităţii.

Dar cei care au stat în scaunele de la Siret, apoi Suceava şi Iaşi, ori la Câmpulung, apoi Argeş, Târgovişte şi Bucureşti, n-au fost nici dregători regali, nici simpli fruntaşi ai vreunor grupuri de comunităţi rurale trăind anistoric. Ci au

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[20] V. *supra*, nota 15.

[21] V. şi explicaţiile lui Andrei Pippidi, *Monarhia în Evul Mediu românesc, practică şi ideologie*, în vol. *Naţional şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, 1998, p.29-33.

fost conducători de state, monarhi aleşi de Dumnezeu, unşii lui Dumnezeu, egali – prin atributele harului divin – cu monarhii europeni[22] (reamintim, în treacăt, că Regele Soare se adresa până şi nefericitului pribeag Gheorghe Ştefan cu formula „Mon Cousin").

Voievod sună frumos, romantic – „Părea un tânăr voievod", spune Eminescu în *Luceafărul* său – dar termenul nu acoperă realitatea la care am vrea noi să-l raportăm, nu este (după formula lui Eminescu însuşi) „cuvântul ce exprimă adevărul". Noi ştim ceea ce-i caracteriza pe vechii noştri domni şi, ca atare, putem să-i numim oricum, chiar şi cu nedreaptă scădere. Dar când e vorba să ne înfăţişăm lumii, trebuie să fim infinit mai atenţi: ne scad suficient alţii (din neştiinţă sau din rea-voinţă), nu e nevoie să aducem şi noi o contribuţie, absolut benevolă, care să treacă, apoi, drept o strălucitoare ignoranţă.

Nu intrăm în amănuntele unei discuţii – care poate fi nesfârşită – despre semnificaţiile termenului *voievod* şi despre originea sa[23]. Vom observa numai, pe urmele unei pledoarii, pe nedrept uitate, de acum o jumătate de secol, că românii, ei înşişi, n-au folosit, în vechime, decât termenul *domn*: „Numele de *voievod*, de origine slavă, n-a pătruns în vorbirea curentă şi n-a fost folosit decât sub forma contractată de «vodă», lipită la numele principelui: Radu-vodă, Mircea-vodă. Cel de *domn* s-a menţinut, singur, până în zilele noastre".

Şi mai departe: „Dovada că termenul *voievod* nu era în folosinţă decât în stilul oficial, în timp ce acela de *domn*, mai vechi, era de folosinţă curentă, se găseşte în faptul că primul [voievod] n-a dat nici un derivat. Românii n-au cunoscut decât substantivele, adjectivele, verbele şi adverbele următoare: domnia, doamna şi domniţa, domnire, domnesc, domnişor, domneşte etc. Din contra, nu există în română nici un cuvânt derivat de la *voievod* (cum ar fi, de exemplu: voievodie, voievoadă sau voievodeasă, voievodire), în vocabularul popular sau literar"[24]. La aceste observaţii, atât de judicios formulate de Octav

---

[22] Pentru „familia principilor": Georg Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, în „Seminarium Kondakovianum", VIII, 1936, p.41-61; Franz Dölger, *Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers*, în idem, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Buch-Kunstverlag Ettal, 1953, p.183-196; idem, *Die „Familie der Könige" im Mittelalter*, în acelaşi volum, p.34-69; idem, *Die mittelalterliche „Familie der Fürsten und Völker" und der Bulgarenherrscher*, în acelaşi volum, p.159-182; André Grabar, *God and the „Family of Princes" Presided over by the Byzantine Emperor*, în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris, 1968, p.115-119.

[23] Vasile Grecu, *Βοεβοδος. Slawischen Ursprungs oder Homoionymie ?*, în vol. *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Herausgegeben Peter Wirth, Heidelberg, 1966, p.207-209.

[24] O. G. Lecca, *Le titre des anciens souverains roumains de Valachie*, în „Byzantion", XXI, 1951, p.277. Unele nuanţări ar fi, desigur, necesare, dar şi mai necesară ar fi o cercetare de

George Lecca în (probabil) ultima sa contribuţie ştiinţifică tipărită – al cărei titlu l-am şi împrumutat, parţial, pentru acest subcapitol –, este de adăugat că, în vechime, tot ceea ce privea contextul în care trăia şi activa cârmuitorul statului se definea cu termeni derivaţi din *gospod*, şi nu din *voievod*: *gospodstvo* (domnie), *gospodja* (doamnă), *gospodstvovati* (a domni). Mai târziu, când limba română a biruit, adjectivul *gospod* (domnesc) a rămas a fi folosit încă, netradus, alături de o mulţime de substantive, ilustrând atributele sau exercitarea puterii suverane: poarta *gospod*, curtea *gospod*, cămara *gospod*, pecetea *gospod*, loc *gospod*, biserica *gospod*, până şi stânjenul *gospod* şi palma *gospod* ! Adjectivul *voievodal* nu este decât o creaţie foarte recentă, un – dacă se poate spune aşa – neologism arhaizant.

Am socotit necesare aceste precizări preliminare, înaintea încercării de a identifica eventualele forme de expresie ale regalităţii sacre în Moldova, întrucât, evident, nu simpli voievozi ca acei din Polonia, Serbia sau Ungaria puteau reclama, ideologic, caracterul sacru al puterii lor. Chestiunea poate să apară cuiva ca fiind una minoră, de terminologie; chestiune *de terminologie*, desigur, dar una *majoră*. Este vorba, aici, de definirea, corectă şi precisă, a locului nostru în lume, într-o epocă de sever protocol şi de ierarhii precise; iar dezinteresul sau dispreţul pe care îl putem avea azi, fie şi numai unii dintre noi, faţă de tot ceea ce ţine de etichetă, protocol, ierarhii – în numele unei idei profund greşite despre democraţie şi egalitate – n-ar trebui să afecteze înţelegerea şi aprecierea trecutului nostru.

Pledăm, prin urmare, pentru a se folosi (atunci când este vorba de vechii noştri conducători de stat) numai termenii *domn* şi *principe* şi derivatele lor, iar în textele destinate străinătăţii – exclusiv *prince(s)*, *princier (– ère)*, exprimând, astfel, însăşi ideea de suveranitate, întrupată de purtătorii şi executorii puterii suverane.

*

2. Petru I „Muşatinul" şi „sfinţii regi" (1384)

O nesperată posibilitate de a începe căutarea elementelor de teologie politică ne-o oferă întâmplarea fericită că ne putem raporta tocmai la documentul de început al activităţii cancelariei din Moldova, pentru a afla în el matricea însăşi a

„arheologie lingvistică", pentru determinarea eventualelor forme arătate ca lipsind din vocabularul vechi; de pildă, în registrele bistriţene, soţia lui Petru Rareş e numită, o dată, „voievodiţă" (*waywodissa*): Radu Constantinescu, *Moldova şi Transilvania în vremea lui Petru Rareş. Relaţii politice şi militare (1527-1546)*, Bucureşti, 1978, p.178. Este, acesta, un termen preluat de saşi din vocabularul moldovenilor, cu care aveau legăturile cunoscute, sau este o invenţie a lor, un derivat pe criterii logice, dar fără corespondent în limba română a vremii ?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

gândirii politice, a ideologiei puterii în Evul Mediu moldovenesc, dar şi a unei părţi, măcar, din programul iconografic care va face gloria picturii exterioare din veacul XVI.

Nu va fi fiind, poate, lipsit de folos şi de interes să reamintim că primii cârmuitori ai Moldovei medievale nu ne-au lăsat nici un fel de texte scrise; e de la sine înţeles: Dragoş vodă şi Sas vodă „n-au stătut de scrisoare", cum ar spune cronicarul, iar Bogdan I, în scurta lui domnie, de patru ani (1363-1367), nici atâta. Dar de îndată ce ţara s-a aşezat, ştirile despre activitatea scripturistică nu întârzie să apară: de la curtea lui Laţcu vodă (1367-1375) au plecat scrisori către Curia papală, la Avignon, către scaunele unor episcopi din Polonia şi Boemia şi – după credinţa noastră – către Bizanţ. Nici una dintre acestea nu s-a păstrat sau, cel puţin, nu s-a regăsit până azi: de existenţa lor ştim doar din răspunsuri sau din contexte care au făcut necesară menţionarea lor. Câţiva ani mai târziu, alte scrisori au plecat de la curtea princiară din Siret – în acel moment, capitala Ţării Moldovei – tot către Curia papală; se vede aceasta din răspunsul pe care papa Grigore XI îl trimitea, la 28 ianuarie 1378, aceleia pe care o numea *Margarita di Cereth, domina Valachiae Minoris*[25].

La 1 mai 1384, Petru voievod, domn al Ţării Moldovei, dădea în mâna mamei sale preaiubite, „*illustris et nobilissima domina Margarita*", un pergament la care pecetea de ceară a domnului era atârnată cu un şnur de mătase albastră: era un privilegiu pentru biserica dominicanilor din Siret, ctitorie a principesei, unde ea însăşi îşi pregătise locul somnului de veci[26]. În acest document, al cărui original s-a păstrat la Liov până prin veacul XVI, la noi nemaiajungând decât o copie, cu (se pare) câteva mici imperfecţiuni, se invocă „pilda sfinţilor regi". Asupra acestui pasaj a atras atenţia – cel dintâi, credem – P. P. Panaitescu, într-un studiu publicat acum aproape cinci decenii[27]. În invocarea „sfinţilor regi", istoricul crezuse că poate să vadă o mărturie pentru originea străină a beneficiarei actului, doamna Margareta-Muşata, socotită a fi una şi aceeaşi persoană cu „*Margaretha hungara, Stephani vayvodae uxor*" din tradiţiile înregistrate, pe la 1645, de episcopul Marco Bandini[28]. Alături de această tradiţie, în sprijinul tezei sale că Muşata „era o prinţesă străină", P. P.

[25] Ştefan Pascu, *Contribuţiuni documentare la istoria românilor în sec. XIII şi XIV*, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj", X, 1945, p.191.

[26] Publicat, cu comentarii, de M. Costăchescu, *Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, I, Iaşi, 1931, p.4-6, nr.2; *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, I, volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi L. Şimanschi, Bucureşti, 1975, p.1-2, nr.1 (în continuare, **DRH**).

[27] P. P. Panaitescu, *Din istoria luptei pentru independenţa Moldovei în veacul al XIV-lea. Primele lupte pentru independenţă ale Ţărilor Române*, în „Studii", IX, 1956, 4, p.96-115.

[28] Ştefan S. Gorovei, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iaşi, 1997, p.120-123.

Panaitescu aducea „numele ei, Margareta, foarte frecvent la catolicii unguri (românii l-au tradus în Muşata, traducând sensul Margareta, mărgăritar), precum şi titlul apusean: *nobilissima*, în actul fiului ei din 1384, ca şi amintirea «sfinților regi», ca în Ungaria, în acelaşi act”[29].

Trecând peste faptul că *nobilissima* poate aminti, în egală măsură, şi lumea ierarhiilor bizantine, admitem, un moment, de dragul demonstrației, relația pe care P. P. Panaitescu a stabilit-o între „sfinții regi” şi Ungaria, respectiv, tradiția diplomatică a cancelariei regale maghiare, păstrată, perpetuată, de urmaşii celor care descălecaseră Țara Moldovei, venind din regatul angevin. Admitem, prin urmare, că formula aceea ar putea reprezenta o moştenire sau o preluare de natură diplomatică. Dar în istoria diplomaticii româneşti mai există formule care ne vin ca moşteniri (la urma urmelor, mai tot formularul actelor nu înseamnă altceva decât moşteniri, preluări, adaptări) din alte tradiții diplomatice şi ştim, totuşi, despre ele că acoperă realități incontestabile. De pildă, IO din titlul domnilor români – formulă în jurul căreia se discută de vreo sută de ani[30] –, moştenire din tradițiile cancelariei Asăneştilor, nu a fost niciodată o formulă goală, o împodobire găunoasă, ci a acoperit o trăire pe care istoricii nu au sesizat-o încă la adevărata, uriaşa ei amplitudine.

De aceea, credem că trebuie să ne întrebăm şi în cazul de față: mențiunea „sfinților regi” în actul din 1 mai 1384 este, oare, o simplă preluare sau imitare din diplomatica maghiară ?

Să recitim pasajul: „*Nos igitur, **sanctorum regum et principum exemplo**, qui suis muneribus et donariis cultum et servitium divinum ampliaverunt et multipliciter augmentaverunt, **sicut David et aliis reges et principes**, qui tam in Veteri Testamento quam in Novo fuerunt sibi similes, volumus ...*”.

În traducere: „Noi, aşadar, după pilda **sfinților regi şi principi**, care prin binefacerile şi daniile lor au crescut şi au sporit în multe chipuri închinarea şi slujba către Dumnezeu, **ca David şi alți regi şi principi** care au fost asemenea cu el, atât în Vechiul Testament, cât şi în cel Nou, vrem ...”[31].

Cu regretul de a contrazice pe unul dintre maeştrii medievisticii româneşti, trebuie să punem întrebarea (retorică, fireşte !): unde, în acest superb pasaj de

---

[29] P. P. Panaitescu, *op.cit.*, p.108.

[30] Cf. Emil Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Țara Românească şi Moldova până în secolul al XVI-lea*, Bucureşti, 1960, p.11-101. Pentru contribuțiile ulterioare, v. P. P. Panaitescu, ***Io** în titlul domnilor români* (prezentare de Ştefan S. Gorovei), în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XXIV/2, 1987, p.63-72 (completările bibliografice din p.71). Studiul lui Evloghios Kourilas, menționat de ambii autori numai după un rezumat, s-a tipărit în volumul închinat memoriei lui Spiridon Lambros (Atena, 1935, p.245-254); ar fi binevenită o analiză atentă a argumentelor înfățişate de acest monah lavriot.

[31] DRH, A, I, p.1-2, nr.1.

text latinesc, este o vorbă, o aluzie măcar, la Ungaria şi la sfinţii ei regi ?! La drept vorbind, ar fi fost şi de mirare ca la nici două decenii după ce Moldova ieşise din vasalitatea faţă de Coroana Sfântului Rege Ştefan, prin lupta moldovenilor conduşi de Bogdan I, nepotul acestuia să fi invocat, într-un act intern, tocmai pe sfinţii regi ai dinastiei arpadiene. Purtat de avântul demonstraţiei la care ţinea, cum se vede, foarte mult, P. P. Panaitescu nu a mai observat că în document nu se invocă „sfinţii regi", ci „sfinţii regi şi principi" şi că aceştia nu sunt legaţi de o ţară şi de un timp istoric vecine lui Petru I şi vremii sale, ci este vorba despre „David şi alţi regi şi principi care au fost asemenea cu el, atât în Vechiul Testament, cât şi în cel Nou". Suprinzătoare şi fermecătoare declaraţie de apartenenţă la regalitatea sacră a Europei pe buzele lui Petru I şi sub pana anonimului scrib al actului de la 1 mai 1384 !

Regele-sfânt este o problemă de ideologie feudală[32]. Regalitatea sacră nu trebuie confundată cu sacralitatea conferită anumitor suverani. Un teolog medieval a făcut această distincţie, scriind: „Una este ca cineva să fie sfânt prin meritele din viaţa sa, şi alta este să fie numit sfânt datorită funcţiei corespunzătoare rangului său"[33]. Altfel spus, suveranul poate fi socotit sfânt în virtutea faptului că deţine puterea: odată uns, el capătă, prin graţia lui Dumnezeu, o personalitate divină. Cealaltă personalitate, însă, este umană. Pentru ca şi ea să dobândească un caracter sacru, trebuie ca suveranul să fi avut, în timpul vieţii, merite deosebite. Astfel, el poate fi sanctificat ca *persoană* şi poate intra în şirul sfinţilor din calendarul creştin.

Există mai multe categorii de sfinţi-regi: 1. regele care şi-a primit moartea fără luptă (de exemplu, Sfinţii Boris şi Gleb la ruşi şi regele viking Knud la danezi); 2. regele-apostol (Sf. Ştefan al Ungariei, Sf. Venceslas al Boemiei, Sf. Olaf al Norvegiei, Sfinţii Olga şi Vladimir ai Rusiei); 3. regele apărător al Bisericii şi al ţării sale (Sf. Eric al Suediei, Sfinţii Emeric şi Ladislau ai

---

[32] V. Karol Górski, *La naissance des Etats et le „roi saint" – problème de l'idéologie féodale*, în vol. *L'Europe au IX^{e}-XI^{e} siècles. Aux origines des Etats nationaux*, Varşovia, 1968, p.425-432; Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, Londra, 1974, p.397-404 (ediţia în limba română, *Un commonwealth medieval: Bizanţul. Europa de Răsărit, 500-1453*, traducere de Claudia Dumitriu, postfaţă de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Bucureşti, 2002, p.338-344); F. Graus, *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^{e} et XI^{e} siècles*, în vol. *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^{e}-XII^{e} siècles*, Paris, 1981, p.559-572; Robert Folz, *Les Saints Rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles, 1984; Gábor Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe Centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^{e} siècle)*, în vol. *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du centre-est et du nord (XIV^{e}-XV^{e} siècles)*, Roma, 1990, p.221-247; Robert Folz, *Les Saintes Reines du Moyen Age en Occident*, Bruxelles, 1992; Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.251-252 (ediţia în limba română, p.281-282).

[33] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.76.

Ungariei, numeroşii prinţi ruşi morţi în luptele cu tătarii). În afara acestei clasificări, mai există una, care conţine patru categorii de regi sfinţi: 1. regele-călugăr; 2. regele care-şi găseşte moartea într-o luptă împotriva păgânilor; 3. regele trădat şi ucis; 4. regele care guvernează în chip sfânt (începând din secolul VI)[34].

În general, toate monarhiile medievale şi-au avut sfinţii lor[35]. „Ivite în urma întâlnirii dintre voinţa de autocelebrare a neamului, proprie dinastiilor ajunse pe culmile puterii, şi recunoştinţa pe care călugării sau călugăriţele ardeau de nerăbdare să şi-o manifeste faţă de binefăcătoarele lor, asemenea culte constituie expresia unei societăţi în care Biserica accepta să-i sanctifice pe strămoşii regelui pentru a-i apăra legitimitatea şi a consolida o putere ameninţată, în anumite cazuri, de ascensiunea feudalităţii"[36].

În ceea ce-i priveşte pe bizantini, ei n-au avut nevoie să-şi sanctifice împăraţii printr-o ceremonie specială, fiindcă, potrivit ideologiei lor politice, împăraţii erau oricum sfinţi[37]. Cel mai adesea, împăraţii erau înfăţişaţi cu nimburi[38]. Acest

---

[34] Karol Górski, *Le roi-saint: Un problème d'idéologie féodale*, în „Annales E. S. C.", 24, 1969, 2, p.371 şi nota 1, p.374. V. şi Jacques Le Goff, *Tout ce qu'a dit un saint roi du XIII^e siècle*, în vol. *Les propos de Saint Louis*, présentés par David O'Connell et préfacés par Jacques Le Goff, Paris, 1974, p.18-22.

[35] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.62-63, 246 (ediţia în limba română, p.44-45, 172); Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, p.76-77; Régine Pernoud, *Les saints au Moyen Age. La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui ?*, Paris, 1984, p.208-213; D. Guillaume, *Quand les chefs d'Etat étaient des saints*, Parma, 1992; Boško I. Bojović, *L'hagio-biographie dynastique et l'idéologie de l'Etat serbe au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*, în „Cyrillomethodianum", XVII-XVIII, 1993-1994, p.73-92 ; idem, *L'idéologie de l'Etat serbe du XIII^e au XV^e siècle*, în *Septième Congrès International d'Etudes du Sud-Est Européen*, Thessalonique, 29 août–4 septembre 1994, Rapports, Atena, 1994, p.252-271.

[36] André Vauchez, *Le saint*, în vol. *L'homme médiéval*, sous la direction de Jacques Le Goff, Paris, 1989, p.356 (ediţia în limba română, *Omul medieval*, traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, 1999, p.295-296).

[37] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.62, nota 1 (ediţia în limba română, p.44, nota 2); R. Janin, *L'empereur dans l'Eglise byzantine*, în „Nouvelle Revue Théologique", LXXVII, 1955, p.49-53; Alain Ducellier, Michel Kaplan, Jadran Ferluga, Jean-Pierre Arrignon, Antonio Carile, Catherine Asdracha, Michel Balard, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, 1986, p.224-226, 387-390; Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.252 (ediţia în limba română, p.281); Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p.154-168. Pentru calificativele de „cosmocrator", „cronocrator" şi atributul „sfânt", atribuite împăratului bizantin, v. Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p.138-141 (ediţia în limba română, *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, cu o postfaţă de Nicolae Şerban Tanaşoca, traducere de Cristina Jinga, Bucureşti, 2002, p.129-132).

[38] Pentru diversele reprezentări în artă ale împăraţilor bizantini, André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris, 1936.

nimb, chiar şi după introducerea creştinismului, făcea apel la *genius imperatoris* din epoca precreştină. Nimbul „îl indica pe purtătorul şi pe executantul unei puteri veşnice venite de la Dumnezeu şi făcea din împărat încarnarea unui soi de «prototip» care, fiind nemuritor, era sfânt”[39]. Nimbul îl transporta pe purtătorul său din *tempus* în *aevus*, adică din timp în eternitate[40].

Urmărind în timp procesul de sanctificare a reprezentanţilor puterii seculare, se constată o evoluţie a modelului sfântului-rege, de la regele-martir la *rex justus* (suveranul bun şi drept, din punctul de vedere al moralei creştine) şi, de la acesta, ulterior, la regele-atlet al lui Dumnezeu[41].

Este evident că nu la aceşti „sfinţi regi” ai Evului Mediu european se raportează formula din documentul lui Petru I.

O singură dată am întâlnit, în şirul de studii parcurse, un comentariu asupra fragmentului din actul de la 1384. El aparţine profesorului D. Nastase şi se află într-un studiu tipărit în limba engleză, în 1988[42]. Plasat într-un context mai larg, cuprinzând şi izvoarele munteneşti, respectivului pasaj i se dă locul cuvenit în şirul altor (nu puţine) evocări ale lui David, „împărat şi prooroc” (*rege*, în textul nostru, în virtutea folosirii limbii latine şi, implicit, a versiunii latine a Bibliei[43]). Pentru D. Nastase, „declaraţia” lui Petru I de la 1384 poate fi văzută în legătură cu Haliciul, ai cărui suverani s-au numit şi *regi* şi s-au considerat şi *împăraţi*[44]. Această interpretare poate deschide o cărare pentru o cercetare ale cărei rezultate le putem abia întrezări, adăgându-i-se realităţi din domeniul eclesiastic şi din cel heraldic.

Dar îndrăznim a aşeza alături şi o altă interpretare, ca o altă faţă a aceleiaşi mari, nebuloase realităţi.

Apelul la David – alături de care stau ceilalţi „regi şi principi care au fost asemenea cu el, atât în Vechiul Testament, cât şi în cel Nou” – ne trimite la un ritual fundamental în sacralizarea monarhului medieval: ungerea (*onctio*)[45]. Nu

---

[39] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.75.

[40] *Ibidem*, p.77.

[41] Gábor Klaniczay, *L'image chevaleresque du saint roi au XII^{e} siècle*, în vol. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, p.53.

[42] D. Nastase, *Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în vol. *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Edited by Lowell Clucas, New York, 1988, p.187-224.

[43] *Ibidem*, p.194.

[44] *Ibidem*, p.200.

[45] Pentru aceasta, v. Michel Andrieu, *Les* ***Ordines Romani*** *du Haut Moyen Age*, IV, Louvain, 1956; Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, introduction, texte et traduction par Jean Verpeaux, Paris, 1966, p.252-273; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 12_2, Paris, 1936, col.2128-2130; *ibidem*, 15_1, Paris, 1950, col.304-343; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, II.

trebuie să dovedim, aici, că domnii români erau unşi pentru a deveni domni, principi suverani cu putere legitimă[46]. Va fi suficient să amintim că Neagoe

---

Band, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1970, col.661-671; Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.185-245, 460-477 (ediţia în limba română, p.129-171, 318-329); Giuseppe Olšr, *La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi*, în „Orientalia Christiana Periodica", 16, 1950, p.267-302; idem, *La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar Romanov*, în „Orientalia Christiana Periodica", 18, 1952, p.344-376; Georg Ostrogorsky, *Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell*, în „**Historia.** Zeitschrift für Altegeschichte", IV, 1955, p.246-256; Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.53-55; Christopher Walter, *Raising on a Shield in Byzantine Iconography*, în „Revue des Etudes Byzantines", XXXIII, 1975, p.133-175 (reluat în idem, *Studies in Byzantine Iconography*, Londra, 1977, nr.XII); idem, *The Significance of Unction in Byzantine Iconography*, în „Byzantine and Modern Greek Studies", II, 1976, p.53-73 (reluat în acelaşi volum, nr.XIII); Donald M. Nicol, ***Kaisersalbung.*** *The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual*, în „Byzantine and Modern Greek Studies", II, 1976, p.37-52 (reluat în idem, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, Londra, 1986, nr.I); Richard A. Jackson, *De l'influence du cérémonial byzantin sur le sacre des rois de France*, în „Byzantion", LI, 1981, p.201-210; Miguel Arranz, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou*, în *Roma, Constantinopoli, Mosca*, Da Roma alla terza Roma, Documenti e studi, I, seminario 21 aprile 1981, p.407-415; studiile cuprinse în vol. *Le sacre des rois*, Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims, 1975), Paris, 1985; Alexis Kniazeff, *Les rites d'intronisation royale et impériale*, în vol. *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXXIVe semaine d'études liturgiques, Paris, 23-26 juin 1987, éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, 1988, p.125-164; Gaston Westphal, *Quelques aspects du rituel Capétien du sacre des rois de France: Le sacre d'Henri IV à Chartres*, în acelaşi volum, p.295-308; Miguel Arranz, *Couronnement royal et autres promotions de cour*, în „Orientalia Christiana Periodica", 56, 1990, p.124-125, 133; Marie-Karine Schaub, *Les couronnements des tsars en Russie du XVIe au XVIIIe siècle. Essai d'historiographie*, în vol. *La royauté sacrée*, p.139-148; Ivan Al. Biliarsky, *Le rite du couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres* ***axiai***, în „Orientalia Christiana Periodica", 59, 1993, p.91-139; Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.166-167, 256-260 (ediţia în limba română, p.182-183, 286-288, 290); Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p.275-289.

[46] Paul Mihail şi I. Caproşu, *Despre ceremonialul domnesc*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", VIII, 1971, p.397-399; Violeta Barbu, Gheorghe Lazăr, ***Coronatio.*** *Tradiţia liturgică în ţările române*, în vol. *Naţional şi universal în istoria românilor*, p.40-68; Radu G. Păun, *Dinamica politică în reprezentare rituală. O molitvă de încoronare copiată de Dionisie Eclesiarhul (1813)*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVII, 1999, p.75-91; Corina Nicolescu, *Le couronnement – „Încoronaţia". Contribution à l'histoire du cérémonial roumain*, în „Revue des Etudes Sud-Est Européennes", XIV, 1976, 4, p.657-659; Radu G. Păun, *Încoronarea în Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea. Principii, atitudini, simboluri*, în „Revista Istorică", V, 1994, p.753-754; idem, ***Si Deus nobiscum, quis contra nos ?*** *Mihnea III: note de teologie politică*, în vol. *Naţional şi universal în istoria românilor*, p.86-95; idem, *Les fondements liturgiques du „constitutionnalisme" roumain entre la seconde et la troisième Rome (XVIe-XVIIIe siècles). Premiers résultats*, în „Revue Roumaine d'Histoire", XXXVII, 1998, 3-4, p.180-191, Nicolae-Şerban Tanaşoca, *Ultima ungere bizantină de domn*

Basarab – el însuşi principe – ne dă formula „unsul lui Dumnezeu”[47], „pomăzuirea” lui Ştefan cel Mare de către mitropolitul Teoctist I[48] ori caracterizarea lui Teoctist II drept „pomăzuitorul domnilor” sunt detalii îndeobşte cunoscute. Iar în „rânduiala ce să face la încoronaţia domnilor” – text păstrat într-o versiune din 1705, ceea ce-i mistifică oarecum înţelesurile – se află următoarele cuvinte rostite de arhiereul „pomăzuitor”:

„Doamne, Dumnezeul nostru, împăratul împăraţilor şi domnul domnilor, carele prin Samuil prorocul ai ales pre David, sluga ta, şi l-ai unsu pre el a fi înpărat preste norodul tău, Israil.

Însuţi şi acum auzi rugăciunea noastră, nevrednicilor, caută din sfântu lăcaşul tău şi pre credinciosul robul tău – cutare – pre carele bine ai voit a-l pune domn preste norodul tău cel sfântu, ce l-ai câştigat cu pre scumpu sângele unuia născut Fiiului Tău.

Învredniceşte-l pre el a să unge cu untul de lemnu al bucuriei ...”[49].

Caracterul sacru al suveranului creştin este conferit prin ritualul ungerii (în prima etapă) şi al primirii din partea unui ierarh a însemnelor puterii (în a doua etapă)[50]. „Învestit cu această putere supranaturală, regele este, de acum înainte, intermediarul sacru între Dumnezeu şi poporul său”, scria Jacques Le Goff. Şi continua: „Prin el, prin corpul său uns trece protecţia divină, inspiraţia divină. El este trăsătura de unire între Dumnezeu şi poporul său şi, până la moartea sa, el garantează regatului său şi poporului său ajutorul divin, nu numai pentru apărarea sa aici, jos, ci mai ales pentru mântuirea de dincolo”[51]. La rândul său, Etienne Gilson adăuga, referindu-se la ungerea împăratului din Apus: „prin ungerea pontificală, împăratului i se deleagă puterea temporală astfel încât,

---

român, în vol. *Naţional şi universal în istoria românilor*, p.105-109, precum şi noua, dar foarte modesta contribuţie a lui Dan-Alexandru Popescu, ***Dei gratia...*** *Sacre et couronnement médiéval. Moyen Age en France et Moyen Age dans les Principautés Roumaines (VIII*^e^*-XVIII*^e^ *siècle)*, avant-propos par Bernard Merdrignac, Sibiu, 2002, p.86-96.

[47] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studiu introductiv şi note de Dan Zamfirescu şi Florica Moisil, Bucureşti, 1970, p.190.

[48] Pentru cazul lui Ştefan cel Mare, v. Constantin Rezachevici, *A fost Ştefan cel Mare „ales” domn în aprilie 1457 ? Un vechi „scenariu istoric”: de la „tradiţia” imaginară la realitate*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»”, XXIX, 1992, p.19-33 (reprodus acum şi în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504-2004. Portret în istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p.316-333).

[49] Paul Mihail şi I. Caproşu, *Despre ceremonialul domnesc*, p.398. Asupra acestei rugăciuni, am revenit într-o comunicare prezentată la primul colocviu al *Programului de cercetări privind ideologia medievală a Puterii*, din mai 1997 (nepublicată).

[50] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p.828-832.

[51] Idem, *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X*^e^ *au XIII*^e^ *siècle*, p.20; v. şi idem, *Saint Louis*, p.829.

conducând imperiul la nivel temporal, să-şi călăuzească supuşii spre soarta supranaturală pe care le-a făgăduit-o Dumnezeu”[52].

Primii despre care se ştie cu siguranţă că au primit confirmarea de suverani într-o ceremonie de ungere au fost regii vizigoţi din Spania, apoi regii anglo-saxoni (mijlocul secolului VIII). În ceea ce priveşte monarhia francă, cel dintâi rege uns al ei a fost Pepin cel Scurt (uns, chiar, de două ori: în 751[53], prin mâna, probabil, a Sfântului Bonifaciu, şi în 754, împreună cu fiii săi, Carloman şi Carol, prin mâna papei Ştefan II[54]).

În Imperiul Bizantin, introducerea ritualului de ungere în cadrul ceremoniei de încoronare s-a făcut mult mai târziu, din alte cauze şi cu alte scopuri decât în statele din apusul Europei. Împăratul bizantin nu avea nevoie să primească puterea de esenţă divină în cadrul unei ceremonii speciale, fiindcă el deţinea această putere din clipa în care fusese ales de către Dumnezeu. Chiar ceremonia religioasă în care era încoronat era privită doar ca un act de devoţiune. Dar, odată cu trecerea secolelor, moştenirea romană – chiar apărată de tradiţie – începea să-şi piardă din semnificaţia simbolică în lipsa unor ritualuri creştine. Specialiştii sunt, astăzi, aproape unanim de acord că ungerea a apărut ca necesară când împăratul a vrut să-şi demonstreze superioritatea prerogativelor spirituale (în virtutea vechii calităţi a împăratului roman de *pontifex maximus*) faţă de conducătorul Bisericii ortodoxe. S-a văzut, însă, că împăratul era în inferioritate: el nu fusese uns, în timp ce patriarhul îşi primise harul prin ungere[55]. Supunându-se ritualului de ungere, împăratul căpăta „acelaşi caracter de sfinţenie ca şi preoţii”, iar funcţia sa – „o demnitate egală aceleia a sacerdotului”[56]. Mobilul introducerii lui *onctio* în ceremonia încoronării la Bizanţ explică, foarte probabil, deosebirile în felul în care se practica aceasta în apusul şi în răsăritul Europei. Regii din Occident primeau atingerea cu uleiul sfânt pe cap, pe piept, pe umeri şi la încheieturi[57], adică în acele locuri care simbolizau, cel mai pregnant, persoana suveranului şi care trebuiau să preia puterea divină trimisă printr-un flux transcendental. În schimb, împăratul bizantin era uns doar pe cap, întocmai ca şi Hristos, ceea ce era suficient pentru a deveni stăpânul pământului. Singuri, doar Hristos şi împăratul Bizanţului erau în

[52] Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p.237.

[53] În acel an, Pepin cel Scurt, trimiţând la mănăstire pe urmaşii dinastiei de origine divină întemeiată de Meroveu, şi-a legitimat accesul la tron (uzurpare în fapt şi în drept) prin ungere. V. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.68-69 (ediţia în limba română, p.49).

[54] Jacques Le Goff, *Aspects religieux...*, p.24; idem, *La genèse du miracle royal*, p.149.

[55] Christopher Walter, *The Significance of Unction in Byzantine Iconography*, p.69-70, 73.

[56] Louis Bréhier, *Le monde byzantin. Les institutions de l'empire byzantin*, Paris, 1970, p.20.

[57] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.71.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fruntea universului. „Formula *Hagios* pronunţată de patriarh şi repetată de comunitatea prezentă subliniază acest aspect de unicitate cap-putere"[58].

O dată cu instituirea acestui ritual, ungerii i s-a atribuit o semnificaţie „explicit biblică, prin referinţa la ungerea regilor lui Israel şi mai cu deosebire a lui David – supranumele curial şi liturgic al lui Carol cel Mare"[59]; „noul Samuel, [episcopul] îi unge pe aceşti noi Davizi [...] cu un mir: gest al cărui sens universal, în liturghia catolică – spune Marc Bloch – este acela de a face ca un om sau un obiect să treacă din categoria profanului în aceea a sacrului"[60]. Astfel, Vechiul Testament pune o pecete de neconfundat şi de neşters asupra ideologiei monarhice europene, cu inevitabila oglindire în artă: „din vremea lui Suger – remarcă Jacques Le Goff – arta gotică, artă franceză regală, impune temele portalului regal la biserici şi a Arborelui lui Ieseu la vitralii, unde vechii regi ai lui Israel şi Iuda sunt precursori, tipurile în acelaşi timp istorice şi simbolice ale regilor Franţei (până într-atâta, încât la Reims, de exemplu, specialiştii se întreabă, în faţa statuilor regale: regi biblici sau regi ai Franţei ?)"[61].

Am bănuit de mult că Petru I a fost primul domn moldovean care a năzuit spre ungere şi că lupta lui pentru întemeierea Mitropoliei îşi are, în aceasta, o înaltă năzuinţă. E posibil că în formula discutată din actul de la 1384 să avem şi o probă a acestei năzuinţe.

„David şi alţi regi şi principi" din Vechiul Testament, cum spune documentul lui Petru I, constituie, de fapt, dinastia regilor lui Israel, arborele genealogic al lui Ieseu, care începe cu David, fiul lui Ieseu şi sfârşeşte cu Iisus, întemeietorul Legii celei Noi[62]. Or, precum s-a dovedit de mult, Arborele lui Ieseu simboliza, pentru monarhii medievali, propriul lor arbore genealogic: o ilustrează cazul statuilor de la Reims, într-o parte a Europei, iar în cealaltă parte – chipurile regilor Nemanizi pictate în bisericile de la Gračanica, Dečani sau Peć (expresie extremă a respectivei identificări)[63].

---

[58] Miguel Arranz, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou*, p.413.

[59] Jacques Le Goff, *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle*, p.24.

[60] Marc Bloch, *La société féodale*, préface de Robert Fossier, Paris, 1994, p.524 (ediţia în limba română, *Societatea feudală*, II, traducere de Cristiana Macarovici, Cluj-Napoca, 1998, p.118).

[61] Jacques Le Goff, *op.cit.*

[62] Isaia, 11:1-16. V. Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, p.51, 189-190, 384; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p.323-328.

[63] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, IV. Band, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1972, col.549-558 (vocea *Wurzel Jesse*); *ibidem*, VIII. Band, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1976, col.190; Vojislav J. Djurić, *L'art des Paléologues et l'Etat serbe. Rôle de la Cour et de l'Eglise*

Dar actul din 1384 îi aduce în scenă şi pe „regii şi principii” Noului Testament: aceştia nu sunt alţii decât regii creştini care, după pilda lui David, s-au sfinţit prin ungerea „cu untul de lemn al bucuriei” – toţi monarhii Europei creştine, ai Orientului ca şi ai Occidentului.

Astfel, dintru început, Petru I – şi, prin el, domnii Moldovei până la sfârşitul şirului lor – s-au aşezat nu numai în spiţa sfinţită a regalităţii pe care a întemeiat-o regele David, ca succesori ai sacralităţii acestuia, dar şi alături de monarhii creştini ai vremii sale[64]. Chiar şi în absenţa oricăror altor mărturii, *aceasta*, din

---

serbes dans la première moitié du XIV^e siècle, în vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues*, Veneţia, 1971, p.187; Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, p.446-447 (ediţia în limba română, p.378-379); Slobodan Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica*, în „Зборник радова Византолошког института”, XIV-XV, 1973, p.191-195 şi fig.1; Tania Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age*, Paris, 1977, p.71; Slobodan Ćurčić, *Gračanica. King Milutin's Church and Its Place in Late Byzantine Architecture*, The Pennsylvania State University Press, 1979, p.134, nota 34; Michael D. Taylor, *A Historiated Tree of Jesse*, în „Dumbarton Oaks Papers”, 34-35, 1980-1981, p.125-176 şi fig.1-29; Vesna Milanović, *The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. A Contribution to the Research of the Theme*, în „Зограф”, 20, 1989, p.48-59; Matei Cazacu, Ana Dumitrescu, *La royauté sacrée dans la Serbie médiévale*, în vol. *La royauté sacrée*, p.91-104; Boško I. Bojović, *Historiographie dynastique et idéologie politique en Serbie au Bas Moyen Age. Essai de synthèse de l'idéologie de l'Etat médiéval serbe*, în „Südost-Forschungen”, 51, 1992, p.39 şi nota 36; idem, *L'idéologie de l'Etat serbe du XIII^e au XV^e siècle*, p.257-258; idem, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Age serbe*, Roma, 1995, p.178, 344 (nota 136), 407 (nota 125), 423, 474, 485-486, 512, 698; Vesna Milanović, *Старозаветне теме и лоза Јесејева*, în vol. *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, уредник Vojislav J. Djurić, Belgrad, 1995, p.219-241 şi planşele aferente; Dragan Vojvodić, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати*, în vol. *Зидно сликарство манастира Дечана*, p.294-297 şi planşa 16; Boško I. Bojović, *L'idéologie de l'Etat serbe du XIII^e au XV^e siècle*, în „Etudes Balkaniques. Cahiers Pierre Belon”, 3, 1996, p.66-68; Vojislav J. Djurić, *L'art impérial serbe: marques du statut impérial et traits de prestige*, în vol. *Βυζαντιο και Σερβια κατα τον ΙΔ΄ αιωνα*, Atena, 1996, p.41-42; Branislav Todić, *Portraits des saints Syméon et Sava au XIV^e siècle. Contribution à la connaissance de l'idéologie de l'Etat et de l'Eglise serbes*, în acelaşi volum, p.129-139.

[64] Pentru modelul biblic al suveranului ideal, v. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.66-69, 73-74, 130-131, 476 (ediţia în limba română, p.47-49, 52-53, 93, 329); Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, p.77, 190, 200, 369, 394, 403, 405, 456, 470, 550; idem, *Les deux corps du roi*, p.73, 76-77, 554 (nota 42); Robert Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne. 25 décembre 800*, Paris, 1989, p.36, 98, 107, 111-113, 135-139, 211; André Grabar, *Les cycles d'images byzantins tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier*, în „Старинар”, XX, 1969, p.133-137 (reluat în idem, *L'art du Moyen Age en Occident, influences byzantines et orientales*, Londra, 1980); Vojislav J. Djurić, *Нови Исус Навин*, în „Зограф”, 14, 1983, p.5-16; Giovanni Montanari, *Giuseppe l'Ebreo della cattedra di Massimiano: prototipo del buon governo ?*, în „Felix Ravenna”, CXXVII-CXXX, 1-2/1984–1-2/1985, p.305-322; Jacques Le Goff, *Royauté*

1384, ar fi – prin raportarea şi la pictura din veacul XVI – suficientă pentru a pleda în favoarea relaţiei pe care Moldova a avut-o cu „regalitatea sacră”.

Dar, oare, aceste mărturii chiar lipsesc, sau – ca şi în cazul examinat până aici – ele există, dar sufocate de neînţelegerea şi neatenţia noastră ?!

*

3. O tradiţie a „regalităţii” în Moldova medievală ?

În cunoscuta sa *Descriptio Moldaviae* – databilă, azi, la 1714-1715 –, Dimitrie Cantemir defineşte prerogativele principilor moldoveni, aşa cum numai el o putea face: „Nu le lipsea – spune orgoliosul prinţ şi cărturar – nici o <prerogativă> a puterii supreme [suverane – *n.n.*] cu care se fălesc cei mai mari principi. Afară de Dumnezeu şi de sabia lor nu recunoşteau pe nimeni mai puternic în ţara lor; nu erau legaţi faţă de nici un principe străin, fie ca vasali, fie prin jurământ de credinţă; războiul, pacea, viaţa, moartea şi bunurile tuturor locuitorilor depindeau de voia lor şi domnul putea hotărî despre acestea toate după vrerea lui, drept sau nedrept, fără a i se împotrivi cineva. În sfârşit, Ioan Paleologul, împăratul Constantinopolului, acordase lui Alexandru cel Bun, în vremea Conciliului de la Florenţa, diadema regală şi titlul de despot (Leunclavius, Pandect cap.71)”[65]. Reluăm pasajul care ne interesează şi în limba originalului: „*Denique et regium diadema ac despotae (Leunclavius, Pandect*

---

biblique et idéal monarchique médiéval: Saint Louis et Josias, în vol. *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris, 1985, p.157-167; Marie-Dominique Gauthier-Walter, *Joseph, figure idéale du Roi ?*, în „Cahiers Archéologiques”, 38, 1990, p.25-36; Aryeh Graboïs, *Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le «roi David», précurseur du «roi très chrétien»*, în „Revue Historique”, 116e année, tome CCLXXXVII/1, 581, 1992, p.11-31; Branislav Todić, *A Note on the Beauteous Joseph in Late Byzantine Painting*, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας”, 18, 1995, p.89-96; Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.102-105, 244, 263, 273 (ediţia în limba română, p.108-112, 272, 294, 306); Boško I. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Age serbe*, p.298 (nota 86), 332 (nota 86), 337-339, 357, 371, 385-387, 499, 505, 532, 539, 586 (şi nota 59), 591-592, 626, 631 (şi nota 103), 640, 656 (nota 79), 698; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p.68-73, 114, 238, 314; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, p.388-401; Rainer Stichel, *Scenes from the Life of King David in Dura Europos and in Byzantine Art*, în vol. *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Edited by Bianca Kühnel, Ierusalim, 1998, p.100-116; Henry Maguire, *Davidic Virtue: The Crown of Constantine Monomachos and Its Images*, în acelaşi volum, p.117-123; Calliope A. Bourdara, *Le modèle du bon souverain à l'époque de Léon VI le Sage et la vie de sainte Euphrosynè*, în vol. *Ευψυχια. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, I, Paris, 1998, p.109-117.

[65] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, traducere de Gh. Guţu, introducere de Maria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediţiei de D. M. Pippidi, Bucureşti, 1973, p.123-125.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cap.71) nomen, Concilii Florentini tempore, Alexandro Bono Iohannes Palaeologus Constantinopoleos imperator concesserat"[66].

Iată şi comentariul istoricului modern la aceste afirmaţii ale lui Cantemir: „După cum a dovedit Al. Elian[67], avem de-a face cu o legendă, din care prima parte – diadema – vine din tradiţia locală, care ştia că Alexandru cel Bun «e cel dintâi (domn) care se află reprezentat încoronat», iar cea de a doua – titlul de despot – este «un element introdus de Cantemir», care a trecut pe seama lui Alexandru cel Bun titlul purtat de unii domni ai Ţării Româneşti. D. C. «a extins datele din informaţia analistului german Leunclavius şi la domnii Moldovei, socotind desigur că şi ei vor fi purtat titlul de despot», titlu ce nu se acorda decât de basileul bizantin. Întrucât singurul contact cu basileul îl avusese delegaţia moldoveană la conciliul de la Florenţa, D. C. a considerat că numai cu acest prilej a putut trimite împăratul Ioan al VIII-lea distincţia de despot şi diadema lui Alexandru cel Bun (*Moldova şi Bizanţul*, p.107-110). De aceea probabil a fost plasat, greşit, conciliul în vremea lui Alexandru cel Bun"[68].

Că plasarea Conciliului florentin în vremea lui Alexandru cel Bun e o eroare evidentă, nu mai trebuie demonstrat. E de mirare doar faptul că nici eminentul bizantinist şi nici eruditul comentator al lui Cantemir n-au băgat de seamă că eroarea nu aparţine autorului *Descrierii Moldovei*, ci e mult mai veche. Iată ce citim în letopiseţul atribuit lui Grigore Ureche[69], la „Domniia lui Alexandru vodă cel Bătrân şi Bun": „În zilele acestui domn fu săbor mare în Florenţia, în ţara Italii, adunare mare de părinţi, ca să poată împreuna Biserica Răsăritului şi cu Apusului, pentru multă neîngăduinţă şi price, pentru capetile legii, la care săbor însuşi patriarhul Ioasaf de Ţarigrad şi cu împăratul Ioan Paleolog, cu mulţi mitropoliţi şi episcopi au fostu. Şi de ţara noastră încă au fostu trimis pre

---

[66] *Ibidem*, p.124.

[67] Referinţa priveşte studiul lui Alexandru Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, publicat în vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, culegere de studii îngrijită de M. Berza, Bucureşti, 1964, p.97-179. În ultimii ani, acest studiu a fost reeditat de două ori – în culegerea *Hristos în Moldova*, I. Antologie de documente şi studii privind Mitropolia Moldovei, 1401-2001, Iaşi, 2001, p.53-143, şi în vol. Alexandru Elian, *Bizanţul, Biserica şi cultura românească. Studii şi articole de istorie*, ediţie îngrijită de Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, Iaşi, 2003, p.15-94 –, însă de fiecare dată fără a fi însoţit de minime note complementare, necesare pentru a preciza stadiul în care se află cercetarea problemelor abordate de regretatul bizantinist român, cu deosebire în cazurile când afirmaţiile ori ipotezele acestuia au fost puse sub semnul întrebării sau chiar infirmate.

[68] N. Stoicescu, în notele la Dimitrie Cantemir, *op.cit.*, p.130-131.

[69] Cf. N. A. Ursu, ***Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron vodă**, opera lui Simion Dascălul*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXVI/1, 1989, p.363-379 (I), şi „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXVII, 1990, p.73-101 (II); reluat în idem, *Contribuţii la istoria literaturii române. Studii şi note filologice*, Iaşi, 1997, p.22-93.

Grigorie Ţamblac. Iar de la Apus, singur papa Hristofor cu gardinalii şi din multe locuri arhiepiscopi şi adunare mare de părinţi, la leatul 6940"[70]. „Leatul 6940" înseamnă, evident, 1432, dar ni se pare uşor de explicat apariţia acestui „văleat" prin dispariţia, în vechiul izvod, a ultimei cifre, 7, împreună cu care celelalte trei cifre – 694 [...] – formează „văleatul" corect, 6947. În veacul XVIII, un adăugitor al letopiseţului – să-l numim în continuare Axinte Uricariul, deşi nu mai avem convingerea că despre el ar putea fi vorba[71] – a comentat astfel: „Iară la hronograf grecescu scrie că au fostu papa Evghenie şi de la Moldova au fostu Ioasaf şi văleatul 6947 cându s-au obârşit săborul. Şi aşa vom putea créde, cum scriu grecii, că ei, cum au fostu acolea şi cum au văzut, aşa au însemnatu"[72]. Să mai precizăm – pentru a nu lăsa loc la interpretări greşite – că „de la Moldova au fostu" nu Ioasaf, ci mitropolitul Damian, care a şi semnat actul unirii. Cât despre Ţamblac, una dintre marile fantome care nu conteneşte să bântuie istoria românească a veacului XV, ştim azi, cu maximă şi definitivă precizie, că era mort de mai bine de două decenii atunci când se încheia Conciliul florentin[73].

Aşadar, concluzia lui Al. Elian, subscrisă şi de N. Stoicescu, privind „singurul contact cu basileul" în vremea doar a Conciliului de la Florenţa trebuie înlăturată. Cu atât mai mult cu cât au existat prilejuri în care o delegaţie moldoveană ar fi putut să aibă, cu mult înaintea Conciliului de la Ferrara-Florenţa, un „contact cu basileul". Să amintim, numai, momentul de răscruce al anilor 1400-1401, când o delegaţie moldoveană a făcut mai multe drumuri sau a stat mai multă vreme la Constantinopol, pentru încheierea conflictului care opusese Moldova şi Bizanţul vreme de un deceniu şi jumătate; să amintim şi momentul 1415-1416, când, după moartea mitropolitului Iosif I, tot o „delegaţie moldoveană" a trebuit să facă acelaşi drum, pentru a cere un succesor bătrânului arhipăstor, şi celebrele „memorii" (*Hypomnemata*) ale marelui eclesiarh Silvestru Syropoulos[74] (mai

---

[70] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia a II-a, îngrijită de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.78-79.

[71] Ştefan S. Gorovei, *Axinte Uricariul: „false argumente ale unei biografii"*, în „Luceafărul", an.XXXII, nr.35, 2 septembrie 1989, p.6, şi nr.36, 16 septembrie 1989, p.6 (reluat în idem, *Între istoria reală şi imaginar. Acţiuni politice şi culturale în veacul XVIII*, Iaşi, 2003, p.223-229).

[72] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.79.

[73] Cf. Emile Turdeanu, *Grégoire Camblak: faux arguments d'une biographie*, în „Revue des Etudes Slaves", XXII, 1946, p.46-81 (reluat în idem, *Etudes de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, 1985, p.50-85 şi notele complementare de la p.433-434). În ceea ce priveşte locul său în istoria literaturii române vechi, v. Ştefan S. Gorovei, ***Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou.*** *Noi puncte de vedere*, în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.555-572.

[74] Vitalien Laurent, *Les „Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Paris, 1971.

târziu, se pare, vremelnic patriarh în primii ani ai Turcocraţiei[75]) încep, din cauza unei tragice decapitări, care s-a transmis în toate manuscrisele azi cunoscute, tocmai cu acest moment, când, în absenţa împăratului Manuel, patriarhul refuza să primească în capitală pe episcopul de Poleanina ca mitropolit al Moldovei; să mai amintim, în sfârşit, momentul 1424, când Ioan VIII – co-împărat încă din primii ani ai veacului – a trecut prin Chilia, care atunci aparţinea Moldovei[76], al cărei principe i-a ieşit, fără nici o îndoială, în întâmpinare.

---

[75] Aproximativ 1463-1464 (*ibidem*, p.19). V. şi idem, *Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454-1476)*, în „Revue des Etudes Byzantines", XXVI, 1968, p.229-263.

[76] Cf. Virgil Ciocâltan, *Chilia în primul sfert al veacului al XV-lea*, în „Revista de Istorie", 34, 1981, 11, p.2091-2096. După unele surse bizantine, însă, co-împăratul Ioan pare să se fi întors la Constantinopol prin Cetatea Albă: *într-acolo* ar fi plecat, la 13 septembrie 1424, cele două corăbii pe care s-au îmbarcat împăratul şi însoţitorii săi şi *de acolo*, în octombrie 1424, s-a pornit pe drumul de întoarcere, trecând prin Messembria – cf. Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Viena, 1975, p.118 (Cronica nr.13) şi 215 (Cronica nr.29, a Messembriei). V. şi comentariul editorului, *ibidem*, II, Viena, 1977, p.427 (cu remarca: „Es ist unbekannt, was Johannes zu dem Abstecher nach Asprokastron veranlaßte. Vielleicht verhandelte er mit dem walachischen Fürsten Alexander, doch hätte diese Unterredung ebenso in Kellion stattfinden können"). O cronică scurtă bizantină, identificată după apariţia ediţiei lui Peter Schreiner, fixează călătoria lui Ioan VIII între 4 noiembrie 1423 (plecarea spre Veneţia) şi 1 noiembrie 1424 (înapoierea la Constantinopol) – cf. Elpidio Mioni, *Una inedita cronaca bizantina (dal Marc. gr. 595)*, în „Rivista di Studi Bizantini e Slavi", I, 1981, p.76 şi 84.

Şi alteori drumul spre sau dinspre Constantinopol este arătat ca trecând prin Cetatea Albă, încă de la sfârşitul veacului XIV. Astfel, Chiprian al Kievului, întorcându-se în iarna 1389/1390 de la Constantinopol, a venit pe mare până la Cetatea Albă, de unde a urmat drumul pe uscat spre Kiev (cf. Jean Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I. *Les actes des Patriarches*, fasc.VI, *Les regestes de 1377 à 1410*, Paris, 1979, p.143). Despre această călătorie – Dimitri Obolensky, *Metropolitan Cyprian of Kiev and Moscow*, în „Dumbarton Oaks Papers", 32, 1978, p.89 (reluat în idem, *Six Byzantine Portraits*, Oxford, 1988, p.188); John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge, 1981, p.212 (călătoria spre Constantinopol în 1379 „through Kiev, Moldavia and Valachia") şi p.240 (întoarcerea la Moscova, în iarna 1389/1390, „through Belgorod (Akkerman) and Kiev"). În cursul lungii sale şederi la Constantinopol, Chiprian a făcut o întrerupere, în 1387-1388, pentru a îndeplini o misiune diplomatică încredinţată de împăratul Ioan V, poate în legătură cu recenta unire a Poloniei cu Lituania (John Meyendorff, *op.cit.*, p.239); în *acest* context se plasează depunerea jurământului de către Petru I al Moldovei la Liov (14 septembrie 1387) faţă de regele Vladislav al Poloniei sub garanţia mitropolitului Chiprian. Amănuntul – *neobservat şi neutilizat de cei doi bizantinişti citaţi* – este bogat în sugestii şi îndeamnă la reflecţii mai adâncite. În legătură cu acest episod – care marchează „primul contact oficial cunoscut între Moldova şi Bizanţ" – şi **„caracterul imperial"** al misiunii lui Chiprian, v. Şerban Papacostea, *Întemeierea Mitropoliei Moldovei: implicaţii central şi est-europene* (studiu tipărit iniţial în 1988), în idem, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Bucureşti, 1999, p.281-283 (caracterizarea episodului la p.282, iar cea a misiunii lui Chiprian la p.281, nota 9). V., de

BCU "M. EMINESCU" IAŞI

Mai departe, cât de lipsită de temei a fost analiza negativistă pe care profesorul Alexandru Elian a făcut-o vechilor noastre tradiţii, s-a demonstrat cu alte prilejuri[77] şi nu socotim necesar să revenim aici. Observăm, numai, că e cel puţin ridicol să se pretindă că vreo tradiţie locală „ştia" în veacul XVIII că Alexandru cel Bun e cel dintâi domn „care se află reprezentat încoronat": frescele de la Bistriţa, păstrate încă în barbare refaceri târzii, arată portretele încoronate *şi* ale lui Bogdan I, Petru I, Roman I.

Să revenim la textul lui Dimitrie Cantemir şi să-l recitim fără de zgura interpretărilor moderne: „*regium diadema ac despotae [...] nomen [...] Alexandro Bono Iohannes Palaeologus Constantinopoleos imperator concesserat*". Remarcăm, în treacăt, forma grecească de genitiv *Constantinopoleos* – stranie într-un text latinesc, unde s-ar fi potrivit forma *Constantinopoli* – de atribuit, poate, reminiscenţelor elenizante ale autorului. Dar să zăbovim mai mult asupra legăturii pe care autorul o face între „*Alexander Bonus*" şi „*Iohannes Paleologus Constantinopoleos imperator*". Acesta din urmă a fost identificat de editori cu Ioan VIII datorită contextului, care aşează „singurul contact cu basileul" în vremea Conciliului florentin; dar cum această relaţie temporală este înlăturată, trebuie să suspendăm şi identificarea basileului. Am spus „suspendăm", dar nu „înlăturăm", pentru că – şi atragem din nou atenţia asupra acestui detaliu, pe care bizantiniştii vor să-l facă uitat – Alexandru cel Bun a fost contemporan cu doi dintre împăraţii bizantini purtători ai gloriosului nume Ioan: Ioan VIII – co-împărat de pe la 1407 (e o lungă discuţie în legătură cu această ridicare a lui la treapta de co-împărat[78]: oricum, purta acest titlu la 1414[79]) –, dar şi Ioan VII,

---

asemenea, şi Ştefan Andreescu, *Mitropolia de Halici şi Episcopia de Asprokastron. Câteva observaţii* (studiu tipărit iniţial în 1998), în idem, *Perspective medievale*, Bucureşti, 2002, p.18-22.

[77] Ştefan S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea" Bizanţului: prima „operă" a spătarului Nicolae „Milescu"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXII/2, 1985, p.441-460 (reluat în idem, *Între istoria reală şi imaginar*, p.23-42); v. şi idem, *Un cărturar uitat: logofătul Grigoraş*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXIII/2, 1986, p.681-698 (reluat în acelaşi volum, p.43-60), şi *Note şi îndreptări pentru istoria Mitropoliei Moldovei* (II. *O biografie nescrisă: Mitropolitul Gheorghe IV al Moldovei*), în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LXIII, 1987, 4, p.75-82 (reluat în acelaşi volum, p.77-85). Într-un preţios studiu publicat ulterior prezentării comunicării noastre, se spune: „Primirea unei diademe de la Bizanţ de către Alexandru cel Bun este o legendă, fabricată la sfârşitul secolului al XVII" (Andrei Pippidi, *Monarhia în Evul Mediu românesc, practică şi ideologie*, p.35-36). Dacă se poate admite că avem de-a face cu o legendă, în schimb vremea „fabricării" ei nu poate fi sfârşitul secolului XVII; „legenda" trebuie să aibă o vechime mai mare, venind dintr-o vreme când asemenea lucruri puteau să prezinte interes, nu din acei ani care au urmat „cumplitelor vremi" deplânse de Miron Costin.

[78] Ivan Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Edition Maisonneuve et Larose, 1996, p.136-142.

[79] *Ibidem*, p.157-159.

pe care Manuel II l-a lăsat să conducă împărăţia în vremea călătoriei sale în apusul Europei (1399-1402)[80]. Or, tocmai acest Ioan VII e împăratul care a trebuit să prezideze la restabilirea raporturilor cordiale între principatul Moldovei şi Bizanţ şi, cooperând cu patriarhul Matei, să recunoască pe Iosif ca mitropolit legitim al Moldovei, în anul 1401. Nu a fost acesta un moment când – date fiind şi împrejurările dramatice ale asedierii Ţarigradului de către Baiazid – acordarea unor „distincţii” a putut avea loc ?

Iarăşi în chip foarte ciudat, afirmaţia lui Cantemir n-a fost, până acum, pusă în legătură cu o alta, mai veche cu o sută şi ceva de ani.

La 1605, se tipărea la Veneţia o carte intitulată *Copioso ristretto degli Annali di Rausa*, autor fiindu-i Giacomo di Pietro Luccari. Acesta primise din Ţările Române – nu ne interesează, aici, cum şi prin cine – ştiri despre istoria românească, poate chiar manuscrise de cronici (numele unui boier Murgul[81] apare în posibilă postură de intermediar). Ceea ce Luccari scrie despre începuturile Moldovei corespunde, în linii mari, cu ceea ce ştiinţa modernă a putut recupera, pe baze documentare, pentru această epocă; astfel, el dă succesiunea Dragoş – Sas – Bogdan – Laţco, apoi „Mussatin” (de înţeles: Petru I) – Roman I – Iuga – Alexandru cel Bun[82]. Luccari plasează sosirea lui Dragoş – „Barone di Ust, città in Transilvania” – la anul 1358 şi spune că după Sas „seguì Bogdan, che domandò il Regnio Bogdania, et hebbe il titolo del Re dall'Imperadore de' Greci, con cui haveva communi le cerimonie della religione, celebrando però i divini ufficii, et le cognizioni del pallazo, con li caratteri et lingua slauona”[83].

Deci, Bogdan I – primul principe al Moldovei neatârnate – „hebbe il titolo del re dall'imperadore de' greci”.

Informaţia aceasta a fost primită cu neîncredere şi comentată în chipul următor: „o informaţie extrem de interesantă – dar din păcate dubioasă – oferă cronica lui Luccari, care pretinde că Bogdan ar fi «primit titlul de rege de la împăratul grecilor». Ştirea pare suspectă nu numai pentru că nu ştim de unde a preluat-o

---

[80] Franz Dölger, *Johannes VII. Kaiser der Rhomäer 1390-1418*, în „Byzantinische Zeitschrift”, XXXI, 1931, p.21-36; Donald Nicol, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, Londra, 1991, p.58.

[81] Cf. Andrei Pippidi, *Rapports de Raguse avec les Pays Roumains*, în idem, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucureşti-Paris, 1980, p.68 şi 86-87. După Luccari, Murgul era un boier muntean, venit în solie la Raguza în prima jumătate a veacului XV. Însă, în a doua jumătate a veacului următor, se află în sfatul domnesc al Moldovei doi boieri din familia Murgul (cf. Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVI*, Bucureşti, 1971, p.319); sunt sfetnicii lui Petru vodă Şchiopul, tocmai acela menţionat de Luccari ca fiind domnul în vremea căruia au început relaţiile româno-raguzane.

[82] Giacomo di Pietro Luccari, *Copioso ristretto degli Annali di Rausa*, Veneţia, 1605, p.105.

[83] *Ibidem*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

analistul raguzan şi că o bănuim plăsmuită, ci şi prin conţinutul ei intrinsec. Din câte cunoaştem, nici un domn al Moldovei sau Ţării Româneşti n-a apelat vreodată la împăratul constantinopolitan pentru a-şi obţine confirmarea. Cu atât mai puţin i-ar fi folosit lui Bogdan consimţământul lui Ioan V Paleologul, aflat el însuşi într-o situaţie atât de grea încât, în anul 1366, se deplasase personal la curtea Ungariei, spre a grăbi organizarea unei cruciade împotriva turcilor. În schimb, patriarhul din Constantinopol ar fi fost de un real sprijin pentru consolidarea organismului statal al Moldovei, dacă ar fi ridicat rangul ierarhic al bisericii locale. Izvoarele istorice păstrate nu au înregistrat însă absolut nimic despre contactele dintre domnul Moldovei şi patriarhia grecească"[84].

Acest mod de a vedea lucrurile nu ni se pare nici adecvat, nici justificat, nici folositor pentru progresul cunoaşterii istorice. Pentru ce o ştire cu caracter de unicat ar fi „dubioasă" şi „suspectă" numai pentru că „nu ştim de unde a preluat-o" cel care ne-o transmite ?! Întregul context în care ea apare – şi din care am reprodus doar o parte: urmează date despre Iliaş I, care-şi face statul „feudatario a' poloni", despre „Pietro Ciubar" etc. – este demn de încredere. Pe de altă parte, ce înseamnă „din câte cunoaştem" ?! Dar câte cunoaştem, în general, din istoria noastră medievală şi, în special, din istoria veacului XIV ?! Să fim sinceri faţă de noi înşine şi faţă de lume: nu ştim mai nimic ...

Credem, din contra, că ştirea raportată de Luccari merită toată atenţia. Să judecăm: ce folos ar fi avut un raguzan de la sfârşitul veacului XVI şi începutul celui următor să „ridice" – ca să spunem aşa, preluând formula din comentariul abia citat – „rangul ierarhic" al unui prinţişor care trăise într-o ţară depărtată, într-o vreme foarte îndepărtată, cu două veacuri şi jumătate înainte ?! Interese de familie nu erau, moşteniri nu existau; Giaccomo di Pietro Luccari trebuie pus în afara oricărei umbre, măcar, de îndoială: o plăsmuire de către Luccari este cu desăvârşire exclusă. Nu rămâne decât o singură posibilitate: Luccari a reprodus, în cartea sa, ceea ce citise în manuscrisul ce se adusese din Moldova, cu alte cuvinte, el raporta (mecanic, am zice) o tradiţie locală, pe care n-avea cum şi de unde s-o culeagă pentru a o introduce printre celelalte ştiri despre domnii moldoveni din veacul XIV.

Aceasta duce, fără îndoială, la concluzia că *noi* suntem cei care nu cunoaştem tot tezaurul cronicăresc existent în Moldova în veacurile trecute; şi, în adevăr, se ştie că, pe la aceeaşi vreme (sfârşitul veacului XVI), Luca Stroici trimitea în Polonia un manuscris de cronică moldovenească[85]; d-l Constantin Rezachevici a

---

[84] Victor Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, Bucureşti, 1982, p.520.

[85] Irena Sułkowska, *Noi documente privind relaţiile româno-polone în perioada 1589-1622*, în „Studii", XII, 1959, 6, p.94 (scrisoare din octombrie 1597 a hatmanului Jan Zamoyski, cancelarul Poloniei, către logofătul Luca Stroici).

descoperit, tot în Polonia, o cronică moldovenească, alcătuită prin veacul XVII, cu unele informaţii care nu există în cronicile păstrate la noi[86]; acum, în urmă, d-l Matei Cazacu a identificat urmele unei alte cronici, pe care un călător străin a descoperit-o şi a cercetat-o, spre sfârşitul veacului XVIII, în Iaşi, la mănăstirea Golia; şi această cronică aduce date neaflate în suratele ei ajunse până la noi, între altele anul 1347 pentru expediţia lui Dragoş[87].

Prin urmare, când acesta este contextul general al putinţelor noastre de informare, ce valoare şi greutate pot să mai aibă argumente de genul: „din câte cunoaştem” sau „nu ştim de unde a preluat-o ...” ?!

Repetăm: ştirea lui Luccari trebuie primită şi analizată cu toată atenţia. Mai mult: ea trebuie pusă alături de ceea ce se află în scrierea lui Cantemir. Amândouă ne duc într-o zonă umbrită a cronisticii moldoveneşti din veacurile XV-XVI şi, dacă s-ar putea vorbi de o „plăsmuire”, aceea nu ar fi putut avea loc decât în mediul moldovenesc, înainte de mijlocul veacului XVI sau, cel mai târziu, în cel de-al treilea sfert al acestui veac, adică în epoca de strălucire a principatului şi a dinastiei întemeiate de Bogdan I.

În adevăr, istoricii mai obişnuiţi cu analiza textelor au remarcat demult valoarea ştirilor transmise de Luccari. În 1901, N. Iorga atrăgea atenţia că nobilul raguzan „era un om foarte învăţat şi adunase lămuriri din tot felul de izvoare pentru istoria sa. Afară de cele apusene sau de o natură mai generală, el citează documente din Arhivele Republicii, cronici de familie ale nobililor ragusani, cronici sârbeşti, bulgăreşti, bosniace, armeneşti, persane, povestiri despre Hrvoe şi despre Ştefan Duşan, tratatul armeanului Haython, călătoriile lui Marco Polo, scrierile lui Paul Giovio”[88]. Aproape o jumătate de veac mai târziu, P. P. Panaitescu observă că Luccari e incomparabil mai bine informat în privinţa istoriei Moldovei şi că „el cunoaşte numele şi seria exactă a voievozilor”[89]. Concluzia lui P. P. Panaitescu – „Este sigur că Luccari a cunoscut o cronică a Moldovei”[90] – e admisă şi de d-l Andrei Pippidi, care pune în evidenţă amănuntul că până şi o informaţie care părea fantezistă (călătoria lui Niccolo di Marco Luccari, în Valahia, în prima jumătate a veacului XIV) are toate şansele

---

[86] Constantin Rezachevici, *Ştiri despre Ştefan cel Mare într-o cronică inedită a Moldovei (sec.XIII – începutul sec.XVII) descoperită în Polonia*, în „Revista de Istorie”, 35, 1982, 5-6, p.654-671; despre cronică şi conţinutul ei – p.657-661.

[87] Matei Cazacu, *Un voyageur dans les Pays Roumains et son Histoire de la Moldavie: Leyon Pierce Balthasar von Campenhausen (1746-1808)*, în *Naţional şi universal în istoria românilor*, p.402-417; aici, p.407.

[88] N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, III, Bucureşti, 1901, p.LX.

[89] Al. Grecu [P. P. Panaitescu], *Relaţiile Ţării Româneşti şi ale Moldovei cu Raguza (sec.XV-XVIII)*, în „Studii”, II, 1949, 4, p.105-124 – aici, p.118.

[90] *Ibidem.*

să se verifice, respectivul personaj fiind acum atestat documentar între 1312 şi 1352[91].

Azi, ne putem pune şi întrebarea dacă raporturile („contactele") pe care le avem aici în vedere nu pot fi căutate într-o etapă încă şi mai timpurie. Laţcu vodă, la 1370, făcând pasul în jurul căruia s-a discutat aşa de mult, s-a vădit a fi unul dintre principii apropiaţi împăratului Ioan V, al cărui gest l-a urmat fără întârziere: nu se întorsese încă basileul la Constantinopol din lunga-i călătorie europeană[92], când întemeierea episcopiei catolice pentru Moldova era deja perfectată. Cum Laţcu îşi începuse domnia abia în 1367, n-ar fi greu să acceptăm că un prim pas în raporturile moldo-bizantine s-a putut face, în adevăr, în vremea lui Bogdan I. Pe de altă parte, avem, în acest moment, prima apropiere de Roma cezarilor, de Roma papilor, de unde şi alteori porniseră spre spaţiul central şi est-european coroane regale.

Că Giacomo Luccari a avut la îndemână un izvod deosebit de istorie moldovenească, cu felurite ştiri greu descifrabile azi, ne-o mai arată un fapt. Despre Ştefan I – domnul moldovean de la 1394-1399, învingătorul ungurilor lui Sigismund de Luxemburg la Hindău, în iarna lui 1395 – ne spune că el încheie casa lui Dragoş vodă („in cui vene meno la casa di Dragissa"). E deosebit de interesant să constatăm că, în veacul XVI, Dragoş vodă fusese „recuperat" ca strămoş al principilor Moldovei. Fără a încerca o explicaţie pentru strania ştire a lui Luccari, vom observa numai că şi Dimitrie Cantemir, o sută şi ceva de ani mai târziu, operează cu aceeaşi „recuperare": pentru el, stirpea lui Dragoş vodă nu a fost înlăturată din fruntea Moldovei o dată cu venirea lui Bogdan I, care e arătat ca fiu al lui Laţcu şi nepot al lui Sas; mai mult: Cantemir face de mai multe ori referire la neamul Drăgoşeştilor; astfel, despre Alexandru cel Bun spune că „printr-însul vechiul neam al Drăgoşeştilor (*antiqua Dragossiadum stirps*) este repus în dreptul lui de mai înainte"[93]; despre Ştefan cel Tânăr (Ştefăniţă) spune că se crezuse că în el „vestitul neam al Drăgoşeştilor (*nobilissima illa Dragossiadum stirps*) se stinsese"[94]; în fine, marchează stingerea acestei stirpe (*Dragossiadum stirpi finem*) în persoana lui Ştefan Rareş[95].

Trebuie să recunoaştem că acest al doilea paralelism între Luccari şi Cantemir – scriitori despărţiţi de un secol întreg – poate fi de natură să sugereze

[91] Andrei Pippidi, *Rapports de Raguse avec les Pays Roumains*, p.68, nota 5.

[92] Cf. Oscar Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varşovia, 1930 (reproducere anastatică, Londra, 1972).

[93] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p.134-135.

[94] *Ibidem*, p.136-137.

[95] *Ibidem*, p.138-139.

existenţa unui izvor comun. Ce fel de izvor – cronică, rodoslovie, panegiric etc. – ar fi infantil să încercăm a preciza. Să ne mărginim, de aceea, doar la concluzia că în Moldova veacului XVI se ştia despre coroana „regală" şi titulatura „regală" a domnilor din vechea dinastie şi că această dinastie, ca însăşi, era socotită ca urmaşă a lui Dragoş vodă, întemeietorul semi-legendar al statului. Şi să adăugăm că toate genealogiile monarhilor medievali aveau tendinţa de a urca spre începuturile statului, recuperând stăpânitori străvechi şi ataşându-i de propriile începuturi.

*

4. „Sfinţita stirpe" a lui Dragoş vodă ?

Textele analizate până aici au pus în evidenţă câteva sugestii care trebuie să influenţeze optica noastră şi să îndemne a căuta verificarea celor constatate: înscrierea monarhiei moldoveneşti, încă de la începuturile ei, în zona „regalităţii sacre" şi consemnarea, în secolele XVI-XVIII, a unei tradiţii a regalităţii. Am mai constatat, de asemenea, că, măcar la cumpăna veacurilor XVII-XVIII (când trăieşte şi scrie Dimitrie Cantemir), se putea vorbi de o „*Dragossiadum stirps*", neamul sau stirpea Drăgoşeştilor.

Cu aceste achiziţii, să ne îndreptăm atenţia spre un alt text, care a mai făcut să curgă cerneală şi până acum.

În 1845, în al doilea volum al publicaţiei sale, „Arhiva Românească", Mihail Kogălniceanu imprima notele pe care eclesiarhul mănăstirii Putna, Sevastian Gheorghiescul, le adunase de pe feluritele obiecte care existau atunci în ctitoria lui Ştefan cel Mare. Aceste note, datate 7 februarie 1843 şi intitulate *Mormintele, odoarele, inscripţiile şi clopotele Monastirei Putna din Bucovina*, au văzut din nou lumina tiparului în 1862, în a doua ediţie a numitei publicaţii. Printre ele se află şi următorul text[96]:

Благочестивіи господари Земли Молдавскои оунѸк Александра воеводи и сын Богдана воеводи по свщеною короною Драгоша воеводи, Іѡ Стефан воевода сотвори ѡбъітаніє себѣ въ монастірѣ ПѸтнои въ лѣто 6981 мѣсѧц маіи.

Vechiul editor a mai dat şi următoarele precizări: „Aceste slove se află în ţărcălan împregiurul bourului, herbului Moldovii, lângă care este şi un leu săpat în piatră şi alte podoabe de flori, deasupra uşii cuhnii"[97].

[96] „Arhiva Românească", II, ediţia a II-a, Iaşi, 1862, p.316.
[97] *Ibidem*.

Despre această stranie inscripţie nu s-a prea vorbit la vremea aceea. N. Iorga a sancţionat-o cu asprime – „ce putea fi vorba de Dragoş într-o pisanie a lui Ştefan cel Mare !" – şi a respins-o „fără discuţie"[98].

Abia în 1958 s-a aflat că, de fapt, despre o inscripţie conţinând numele lui Dragoş şi aceeaşi dată, mai 1473, scrisese şi un călător polon, care o văzuse la 1840. Lucrând la studiul său despre *Literatura slavo-română în epoca lui Ştefan cel Mare*, Anton Balotă a aflat de la P. P. Panaitescu despre comunicarea pe care, în decembrie 1939, istoricul polon Olgierd Górka o făcuse la Academia Română şi care nu a mai văzut niciodată lumina tiparului din cauza împrejurărilor politice. Iată ce scria Panaitescu lui Balotă, la 5 mai 1957[99]: „Górka descoperise şi avea în posesia sa manuscrisul unui polonez care vizitase Mănăstirea Putna în 1840 şi copiase toate inscripţiile aflate acolo. Cu uşoare diferenţe, aceste copii concordă cu textele inscripţiilor publicate în 1903 de E. Kozak: Die Inschriften aus der Bukovina (partea privind Putna), cu excepţia uneia singure, care lipseşte la Kozak [...]. Această inscripţie, în slavă, fusese pusă de Ştefan cel Mare în 6981 (1473), în luna mai şi principele declara acolo că ar fi „înfrumuseţat" mormântul *strămoşului* său (dead), Dragoş vodă"[100].

S-a găsit repede explicaţia: o confuzie cu inscripţia pusă, în mai 1559, de Alexandru Lăpuşneanu. Nu stăruim asupra temeiurilor unei asemenea presupuneri: confuzia a putut să existe. Acum peste trei decenii[101], s-a atras, însă, atenţia asupra unui fapt pozitiv: piatra lui Lăpuşneanu are anul 1559, iar cea atribuită lui Ştefan cel Mare pentru Dragoş – 1473; în „văleaturile" slavoniei, aceşti ani înseamnă 7067 şi, respectiv, 6981. Şi pentru cel mai modest cunoscător al slovelor slave, cele două văleaturi se deosebesc fundamental: nu numai că nici una dintre slovele-cifre nu se repetă în compunerea lor, dar primul conţine trei cifre – ҂зѯз –, pe când al doilea conţine patru cifre: ҂ѕцпа. Sunt văleaturi inconfundabile, orice editor de texte slave o va putea confirma. Tot atunci, s-a remarcat şi faptul că – întâmplător sau nu – anul 1473 e un an de răscruce în alcătuirea vechii cronici moldoveneşti[102], aşa-numita *cronică de la Bistriţa* sau *anonimă*.

---

[98] N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, VI, Bucureşti, 1904, p.617.

[99] Retraducere în limba română a textului dat de Anton Balotă în limba franceză.

[100] „Romanoslavica", I, 1958, p.217, nota 40.

[101] Ştefan S. Gorovei, *Biserica de la Volovăţ şi mormântul lui Dragoş vodă*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLVII, 1971, 5-6, p.374-383.

[102] *Ibidem*, p.376-377. Cu privire la această problemă, v. şi Ştefan Andreescu, *Începuturile istoriografiei în Moldova*, în „Biserica Ortodoxă Română", XCIII, 1975, 1-2, p.232-243; Leon Şimanschi, *Începutul elaborării cronicii lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Profesorului Constantin Cihodaru la a 75-a aniversare*, Iaşi, 1983, p.39-46; v. şi Ştefan Andreescu, *„Cronica lui Ştefan cel Mare": înţelesurile unei întreruperi*, în „Revista de Istorie şi Teorie Literară", XXXI, 1983, 4,

Un nou element a apărut în 1976, când părintele Paul Mihail a tipărit o scrisoare din 1871, trimisă de Grigore Creţu episcopului Melchisedec. Autorul scrisorii povesteşte, între altele, ce a văzut la Putna: „deasupra uşii paraclisului e o inscripţiune slavă de la Ştefan vodă (1473), care zice că a zidit această locuinţă **посвщеного короною Драгоша воеводга.** Cuvântul penultim şi ultim m-a satisfăcut mult, cu toate că nu înţeleg pre «după sânţita coroană a lui Dragoş»”[103].

Şi acest element – ca şi observaţiile din 1971 – au fost trecute cu vederea, preferându-se teza unicei inscripţii din 1559[104]. Totuşi, când trei oameni, la vremi diferite, spun că au văzut *ceva* şi dau *aceeaşi* descriere, cu *aceiaşi* parametri (nume, formule, dată), suntem obligaţi să admitem că acel *ceva* a existat, şi încă în forma şi cu parametrii pe care ni-i indică cele trei surse.

Am văzut că, încă în 1871, Grigore Creţu – satisfăcut de menţionarea lui Dragoş vodă – declara că nu înţelege expresia **посвщеного короною Драгоша воеводга**, „după sânţita coroană a lui Dragoş”.

În 1960, profesorul C. Cihodaru, comentând această inscripţie, observa: „expresia **по свщеною короною**, dacă lectura în adevăr este corectă, rămâne inexplicabilă şi lipsită de sens. Întrebuinţarea instrumentalului după prepoziţia **по** nu este admisă. S-ar putea impune corectarea sub forma **просвъщенiи** şi în acest caz s-ar obţine înţelesul că voievodul ar fi fost consacrat «prin coroana lui Dragoş voievod», ceea ce nu pare destul de lămurit. Este cu mult mai probabil că textul a conţinut aici sau a voit să redea expresia **по свѣщеномꙋ кореню <із> Драгоша воеводи**, ceea ce ar voi să spună că Ştefan aparţinea strălucitului neam (corenie) al lui Dragoş voievod. Dispariţia acestei inscripţii ne lipseşte de posibilitatea adoptării unei forme sau alteia”[105].

Trebuie să recunoaştem că emendarea propusă de C. Cihodaru conduce la o formulă absolut tulburătoare: **кореніе Драгоша** nu este altceva decât echivalentul slavon al lui *Dragossiadum stirps*. Nu mai puţin, lectura emendată **просвъщенiи** – la care, însă, C. Cihodaru nu s-a oprit – conduce la o constatare interesantă. Istoricul ieşean observa că „nu pare destul de lămurit” „înţelesul că

---

p.67-72 (toate aceste trei studii au fost republicate în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504-2004. Portret în istorie*, p.220-237, 238-244 şi, respectiv, 245-252).

[103] Paul Mihail, *Relaţii din 1871 despre monumentele istorice din Moldova de Nord*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XIII, 1976, p.375.

[104] Paraschiva-Victoria Batariuc, *Din nou despre o inscripţie de la Mănăstirea Putna – piatră de mormânt sau pisanie de la casă domnească ?*, în „Suceava. Anuarul Muzeului Judeţean”, XIII-XIV, 1986-1987, p.439-443, şi însemnările din „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XXVI, 1989, p.644-645.

[105] C. Cihodaru, *Constituirea statului feudal moldovenesc şi lupta pentru realizarea independenţei lui*, în „Studii şi Cercetări Ştiinţifice”, Istorie, XI, 1960, 1, p.73, nota 46.

voievodul [Ştefan cel Mare] ar fi fost consacrat «prin coroana lui Dragoş voievod»". În acest pasaj, autorul a înlocuit, fără îndoială, cuvântul „sfinţit", care putea să pară periculos în 1960, prin „consacrat". Dar cele două emendări propuse de C. Cihodaru dau o formulă traductibilă prin *„sfinţita* (sau *preasfinţita) stirpe a lui Dragoş voievod*".

Lui C. Cihodaru i s-ar fi putut părea, în 1960, că sensul unei astfel de formule „nu pare destul de lămurit". Dar formula „sfinţitul neam" era folosită în epocă pentru a desemna familiile domnitoare – în Serbia, de pildă, pentru a numi neamul Nemanizilor.

Aceste emendări succesive, care pot face deliciul restituirilor savante, nu ţin loc, desigur, de document, de izvor. Vrem să spunem că, în lipsa izvorului însuşi, nu se poate trage o concluzie tranşantă – ca în cazul „sfinţilor regi" din actul lui Petru I sau în cazul textelor lui Luccari şi Cantemir. Este evident. Dar formula pentru care depun mărturie trei persoane diferite – dintre care un străin – poate fi, ea însăşi, luată în discuţie. Lectură confuză, poate; refacere târzie din rămăşiţe neinteligibile ale unui întreg nereconstituibil ca sens, poate. Fals – nu. Iorga însuşi, care, cum am arătat, respinsese ideea că ar „putea fi vorba de Dragoş într-o pisanie a lui Ştefan cel Mare", trebuia să observe şi aceasta: „cine şi-ar fi permis, şi pentru ce, impietatea de a pune inscripţii false în numele lui Ştefan cel Mare ?!"[106].

Adăugăm aici o îndreptare a datei, care trebuie să fie *mai 8* (cuvântul маін apare cu ambele litere i, cea cu valoare de 10 şi cea cu valoare de 8; a doua e posibil să arate data de zi) şi mai atragem atenţia asupra semnificaţiei cu totul aparte pe care anul 1473 şi-a dezvăluit-o prin cercetările întreprinse din 1971 încoace.

Astfel, dacă în micul articol din 1971 s-a putut atribui anului 1473 doar începutul unei faze în redactarea letopiseţului de curte, un an mai târziu d-l Dumitru Nastase a definit acelaşi an 1473 drept „un an-cheie pentru domnia lui Ştefan cel Mare"[107]. În adevăr, este anul când principele, încetând plata tributului către Poartă, deschide războiul pe care d-l Leon Şimanschi l-a definit, fericit, drept „războiul de 13 ani"; este anul când, în însemnarea tăinuită pe o filă a *Tetraevanghelului* de la Humor, Ştefan însuşi e numit „binecinstitorul şi de Hristos iubitorul împărat, Io Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovlahiei". Calitatea de an-cheie a lui 1473 s-a conturat şi mai pregnant în urma cercetărilor care au urmat[108].

---

[106] N. Iorga, *Studii şi documente*, VI, p.617.

[107] D. Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972, p.10.

[108] Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în „Anuarul

Vedem azi acest an ca momentul când Ştefan a adunat toate forţele într-un singur mănunchi, ca şi cum şi-ar fi chemat în ajutor toate puterile, lumeşti şi cereşti, de aici şi de dincolo, care l-ar fi putut sprijini. Se cercetează temeiurile, temeliile ţării, se integrează şi partea cea mai veche, se recuperează fondatorul mitic al statului, făcându-se uitată adversitatea prin care strămoşii de sânge ai lui Ştefan dobândiseră Moldova: Dragoş devine strămoşul dinastiei. E normal, atunci, ca mormântul său să fie înnoit. Nu altfel au făcut regii Franţei din stirpea Capeţienilor: şi-au asumat ca strămoşi pe Merovingieni şi pe Carolingieni[109] şi, într-un evident şi strălucitor gest ţinând de comportamentul dinastic, Ludovic cel Sfânt a poruncit reaşezarea mormintelor în gropniţa regală de la Saint-Denis[110]. Un gest identic face Ştefan cel Mare, orânduind mormintele princiare de la Rădăuţi şi împodobindu-le cu pietre noi. Pentru cel mai vechi voievod, pentru primul voievod, cu care s-a început Ţara Moldovei[111], a găsit o altă soluţie: l-a adus, cu tot cu biserica îngropării aceluia, la Putna *sa*[112]. Mai grăitoare

---

Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XVI, 1979, p.145-149; idem, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»”, XXIX, 1992, p.75-83 (ambele, reluate în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504-2004. Portret în istorie*, p.389-393 şi 394-404).

[109] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.54 (ediţia în limba română, p.39); Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIVe siècle*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, préface de Georges Duby, Paris, 1986, p.89, 154, 159-164, 191; Yves Sassier, *Hugues Capet. Naissance d'une dynastie*, Paris, 1987, p.19; Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.263 (ediţia în limba română, p.294); Jacques Le Goff, *Saint Louis*, p.347.

[110] Andrew W. Lewis, *Le sang royal*, p.157-159; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, p.273, 289.

[111] V. şi Dan Ionescu, *Images du prince Dragoş dans les manuscrits de Moldavie au XVIIIe siècle*, în „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”, XIV, 1976, 4, p.619-646.

[112] Într-o amplă notă din studiul său despre biserica Putnei, Sorin Ulea (venind din cu totul altă direcţie de cercetare şi aflat în căutarea altor argumente) a adus observaţii deosebit de pătrunzătoare pentru ceea ce ne interesează aici, punând în lumină motivaţia gestului – *simbolul dinastic*: „Că Dragoş va fi făcut o biserică de lemn la Volovăţ e perfect acceptabil. De ce să nu fi făcut ? Că Ştefan i-a mutat-o la Putna, n-ar fi imposibil, şi chiar dacă e o fabulaţie postumă marelui domn, ea ne dă, prin însuşi faptul că pune Volovăţul alături de Putna, ecoul unui lucru cert: cultul lui Ştefan cel Mare pentru memoria primului descălecător. Că în biserica la Volovăţ se afla sau nu mormântul lui Dragoş nu e important pentru descifrarea legendei. Important e că aşa credeau «oamenii bătrâni» din veacul al XVII-lea care l-au informat pe [Nicolae] Costin. Iar dacă oamenii bătrâni din veacul al XVII-lea credeau un lucru atât de solemn pentru mentalitatea medievală precum e acela că în cutare biserică, precis localizată, fusese îngropat primul descălecător al ţării, înseamnă că legenda era deplin cristalizată la acea vreme şi că avea, deci, vechime”. Punând în paralel *absenţa* lui Dragoş din pomelnicul de la Bistriţa (care e al neamului lui Bogdan) şi *prezenţa* sa în cronica scrisă din porunca lui Ştefan cel Mare, d-l Ulea scria: „Aici stă cheia problemei. De la începutul domniei lui Alexandru cel Bun până la consolidarea lui Ştefan cel Mare pe tron, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, trecuse timp din belşug pentru ca rivalitatea dintre descălecători să se şteargă din memoria oamenilor şi în conştiinţa lor să crească, aureolată de

afirmare[113] (afişare, s-ar putea spune) a ideii de unitate dinastică – şi aceasta într-un moment de mare cumpănă – nu s-ar putea imagina.

Şi ceea ce se va întâmpla la Volovăţ, în ultimii ani ai domniei lui Ştefan, încă este grăitor pentru tema cercetării de faţă. Când, în împrejurări încă nu foarte clare, Ştefan se pregătea să adere la o nouă cruciadă, el pune să se înceapă zidirea unei noi biserici. Unde ? La Volovăţ. Şi cu ce hram? „Întru numele Înălţării Cinstitei şi de Viaţă Dătătoarei Cruci"[114].

Iată semnificaţiile care se leagă de anul 1473 şi de Volovăţ, iată argumentele simbolice care pot să tragă greu în cumpăna judecării misterioasei inscripţii cu numele lui Dragoş vodă. În acest context, invocarea „*prea sfinţitei stirpe a lui Dragoş*" în 1473, exact cu o lună înaintea însemnării de la Humor care vorbeşte despre „*binecinstitorul împărat Io Ştefan voievod*", nu ne mai poate apărea decât ca exprimarea clară, de către principele de la Suceava, a credinţei lui în sacralitatea puterii sale, în sacralitatea misiunii sale.

*

După cum am încercat să dovedim, caracterul sacru al domniei la români este afirmat ca atare în numeroase texte. Medieviştii noştri au subînţeles această realitate, dar, în general, n-au vorbit despre ea în chip explicit. Toţi domnii noştri erau **милостїю Божїєю**, ceea ce s-a tradus, până acum, „din mila lui Dumnezeu". Se poate pune, însă, întrebarea dacă nu s-ar cuveni ca, de aici

---

nimbul predestinării, figura prinţului care vânase mândra fiară, dând ţării şi domnilor Moldovei simbolul heraldic: capul de bour. Tocmai spre a venera în mod public acest simbol, în care credea şi avea şi nevoie să creadă pentru preamărirea dinastiei sale, a poruncit Ştefan cel Mare să se pună în fruntea cronicii domniei lui, ca o pecete, episodul cu Dragoş şi bourul. Şi tocmai spre a venera în mod public locul unde se credea că se află mormântul temerarului prinţ de demult, a poruncit voievodul să se înalţe biserică mare de piatră la Volovăţ". Nu putem decât subscrie aceste observaţii şi sugestii fine, deopotrivă cu constatarea care le-a fost aşezată ca premisă: „o legendă nu se măsoară pozitivist, cu rigla şi echerul, ci cu sentimentul adânc al mitului, mai ales când e vorba de heraldică medievală" – Sorin Ulea, *Prima biserică a mănăstirii Putna (Contribuţie la studiul fazelor de dezvoltare a arhitecturii medievale moldoveneşti)*, în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", seria Artă plastică, 16, 1969, 1, p.49, nota 48.

[113] Cunoscutul bizantinist francez André Guillou începe prefaţa la cartea lui Boško Bojović, citată mai sus, cu aceste cuvinte ale lui Georges Pérec: „**Gouverner, c'est être vu**". Şi adaugă: „Les actes comptent, certes, mais encore plus la symbolique qu'ils créent et donc l'image qu'ils donnent du pouvoir. Le message est certes essentiel ici, mais autant la façon dont il est perçu. Pour l'historien du passé les obstacles sur le chemin du décodage sont donc redoutables, car il ne peut saisir qu'une source écrite ou non, sans jamais connaître l'image que le récepteur a reçue. La médiatisation est ici l'unique ou presque unique signe de l'imaginaire vécu" (Boško Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Age serbe*, p.VII).

[114] D. Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române*, p.8.

înainte, această formulă să devină „prin grația lui Dumnezeu". Pentru că, în fapt, nu este vorba despre o milă, o milostivire, ci despre un har. Spre comparație, o frântură de text evanghelic, *Ave Maria, gratia plena* (Luca, 1:28), se tălmăceşte prin „Bucură-te, Marie, ceea ce eşti plină de har". Grația divină este harul alegerii şi nu mila, care este hatârul cedării, nu întotdeauna îndreptățite. S-a observat, de altfel, că *Dei gratia* traduce o oarecare umilință creştină, dar şi un evident orgoliu, pentru că expresia aceasta conferea un soi de autoritate supraumană[115]. În ceea ce priveşte originea acestei formule, Marc Bloch a remarcat că aproximativ „în acelaşi timp în care apărea în statul franc ritul oncțiunii, cancelaria regală, poate că încă sub Pepin, dar în orice caz sub fiii săi, Carol şi Carloman, cuteza să exprime, în felul său, caracterul religios cu care era învestită monarhia, introducând în titulatură faimoasele cuvinte: *gratia Dei*. Unii erudiți crezuseră că pot vedea în folosirea acestei formule un împrumut făcut de principii carolingieni sau de cărturarii lor de la obiceiurile anglo-saxone. Se pare că pe nedrept. Cercetări recente au arătat că cele două cuvinte în chestiune nu se întâlnesc în documentele anglo-saxone – în special în cele ale lui Offa din Mercia – decât la mai mulți ani după ce notarii franci adoptaseră obiceiul; tot de pe continent a venit inițiativa şi în acest caz [...]. În lucrurile mici ca şi în cele mari – regalitatea vizigotă fiind lipsită de puterea de a radia, datorită prăbuşirii sale rapide – Carolingienii sunt cei cărora le-a revenit onoarea de a furniza Europei occidentale modelul unei regalități devenită sacră în chip creştin"[116].

Intitulația domnilor noştri era, în vechime, o formulă parcă intangibilă: până şi în actele pe care cancelaria domnească le-a emis, de la o vreme, în limba română, intitulația era, cel mai adesea, în limba slavă. Iar Miron Costin, care a fost, un timp şi mare logofăt al Moldovei, spune categoric în *Cronica polonă* (datată pe la 1677): „Şi până astăzi, întotdeauna, este obicei ca titlul, atât al domnului Moldovei, cât şi al Munteniei, să se scrie în limba sârbească"[117].

În aceeaşi ordine de idei, trebuie menționată şi o expresie care se regăseşte în documentele moldoveneşti, chiar de pe la sfârşitul veacului XIV[118]: „sfântrăposații domni de dinainte" sau „sfântrăposații noştri părinți". Este de făcut precizarea că, în secolele XIV-XVI, expresia citată era folosită exclusiv cu referire la frunțile încoronate[119]. În 1407, mitropolitul Iosif I îl numea pe Petru

---

[115] Jean-Paul Roux, *Le roi*, p.247-249 (ediția în limba română, p.275-277).
[116] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, p.466-467 (ediția în limba română, p.322).
[117] Miron Costin, *Opere*, ediție critică de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.212.
[118] DRH, A, I, p.10, nr.8; p.17, nr.11; p.19, nr.13, p.24, nr.17.
[119] Pentru formule similare (*sacratissimi principes, sancti progenitores, sancti praedecessores*) folosite în Franța medievală: Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p.185-186; Andrew W. Lewis, *Le sang royal*, p.178-179. V. şi Emil Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie...*, p.184-185, nota.

Muşatinul (acelaşi Petru care se aşezase pe sine în rândul „sfinţilor regi"), „sfântrăposatul domn, Io Petru voievod"[120]. Cu timpul, „sfântrăposat" şi-a pierdut vechea încărcătură semantică şi a început să fie adăugat la numele oricărei persoane trecute în lumea drepţilor, indiferent de statutul social pe care aceasta îl avusese în timpul vieţii.

În sfârşit, se cuvine reamintit faptul că una dintre formulele curente din sancţiunea vechilor noastre acte: „pe cine va alege Domnul Dumnezeu să fie domn ţării noastre", se întâlneşte atât în *Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron vodă* („cui alege Dumnedzău a hire domnu ţărâi"[121]), cât şi în letopiseţul lui Miron Costin, unde se exprimă răspicat: „Domnul, ori bun, ori rău, la toate primejdiile ferit trebuieşte, că, oricum este, de la Dumnedzău este. Précum dzice Sfânta Scriptură [...], «nu-i nice o putére, fără de la Dumnedzău dată»"[122]. În aceste cuvinte, Miron Costin a sintetizat caracterul sacru al puterii domneşti sau, în alţi termeni, regalitatea sacră a Moldovei medievale.

*

Addenda

Pentru cele înfăţişate aici, pe lângă adaosurile şi precizările incluse în notele textului din 1996, trebuie semnalate în chip special două contribuţii recente. Una dintre ele – Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat* – publicată iniţial în „Studii şi Materiale de Istorie Medie"[123], a fost reprodusă în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504-2004. Portret în istorie*, şi este reluată şi în prezentul volum. Cea de-a doua aduce rezultatele unei cercetări cu totul speciale, de dendrocronologie, a bisericii de lemn de la Putna, care – după tradiţie – a fost ctitorită de Dragoş vodă şi adusă de Ştefan cel Mare de la Volovăţ[124]. Conform acestei cercetări, din 16 probe de lemn prelevate din bârnele acestei biserici, patru nu au condus la nici o datare, trei probe par să indice (cu oarecare nesiguranţă) anii **1345-1346,** iar nouă probe sunt datate cu certitudine în anii **1399-1402**[125]. Pe de altă parte, identificarea unei numerotări a bârnelor a dovedit că actualul edificiu a fost, cândva, demontat şi remontat[126]. Cu alte cuvinte, avem în faţă o construcţie foarte probabil înălţată spre mijlocul veacului XIV,

---

[120] **DRH**, A, I, p.30, nr.21.

[121] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, p.72.

[122] Miron Costin, *Opere*, p.72.

[123] „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.65-102.

[124] Alexandru Baboş, Hans Linderson, *Mănăstirea veche de lemn a Putnei în arhitectura medievală românească*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXIX-XL, 2002-2003, p.43-59.

[125] *Ibidem*, p.47-48.

[126] *Ibidem*, p.52.

consolidată masiv (refăcută ?) la cumpăna veacurilor XIV-XV şi strămutată în vechime. Aceste concluzii[127] pot fi de natură să pună capăt incertitudinilor cu privire la vechimea şi, implicit, însemnătatea bisericii.

Dar această însemnătate o sugerează şi pomelnicul bisericii[128]; el conţine numele unor mari dregători moldoveni, care au activat de pe la sfârşitul veacului XVI până spre mijlocul veacului XVII[129]. Nu trebuie făcută o demonstraţie specială pentru a sprijini afirmaţia că în asemenea pomelnice se înscriau numele celor care făceau daruri respectivului lăcaş, alături de acelea ale domnilor şi ale ierarhilor ţării. E greu de imaginat că atâţia reprezentanţi ai marii boierimi moldovene, între care un mare logofăt şi doi hatmani, au făcut danii unei simple biserici de lemn. Dacă pomelnicul respectiv ţine de istoria acelei biserici, atunci suntem siliţi să acceptăm că dărnicia boierilor a avut în vedere un lăcaş căruia încă de la sfârşitul veacului XVI i se recunoştea o însemnătate aparte. Acest statut special îi este recunoscut în 1723, de Mihai vodă Racoviţă, printr-un document[130] în care arată că „această biserică dinceputul ei au fost făcută de Dragoş vodă la Volovăţ şi au fost acolo până la zilele răposatului Ştefan vodă bătrânul, şi atunce Ştefan vodă au mutat-o acolo la Putna, zidind în locul ei alta de piatră, care din pricina acestei biserici, căci au fost veche, s-au suit rândul şi mănăstirii Putnei, de este mai înaintea altor mănăstiri şi până astăzi"[131]. Biserica a primit şi mai târziu scutiri de dări, în 1756 şi 1759[132]. Nu cunoaştem alte biserici de sat care să fi beneficiat de asemenea privilegii.

Informaţia documentului din 1723 se regăseşte la Nicolae Costin, cronicarul mort în 1712: „Înţeles-am şi noi de oameni bătrâni, lăcuitori de aicea den ţară,

---

[127] Este regretabil că autorii nu s-au străduit să se informeze temeinic şi din punctul de vedere bibliografic, ceea ce i-a lipsit de posibilitatea de a pune mai bine în valoare rezultatele cercetărilor proprii prin raportarea la concluziile sau ipotezele predecesorilor. Aşa se face că un articol din 1971 (Ştefan S. Gorovei, *Biserica de la Volovăţ şi mormântul lui Dragoş vodă*) este menţionat numai pentru discuţia asupra pomelnicului, pledoaria pentru credibilitatea tradiţiei rămânând necunoscută celor doi autori. Nu mai puţin este de neînţeles atitudinea redacţiei, care, sesizând importanţa excepţională a cercetării întreprinse de autori, ar fi avut datoria ştiinţifică şi morală să le înlesnească aprofundarea informaţiei bibliografice. Cu privire la acest monument, v. şi Ion I. Solcanu, *Datarea şi planul bisericii de lemn de la Putna*, în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", seria Artă plastică, 21, 1974, 1, p.95-100; idem, *Noi consideraţiuni privind biserica de lemn de la Putna*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LI, 1975, 1-2, p.115-122.

[128] Victor Brătulescu, *Pomelnicul bisericii de lemn din Volovăţ*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLIV, 1968, 5-6, p.325-326.

[129] Ştefan S. Gorovei, *Biserica de la Volovăţ şi mormântul lui Dragoş vodă*, p.381-382.

[130] Probabil o scutire de dări pentru preoţii slujitori acolo (v. şi nota următoare).

[131] Dimitrie Dan, *Mănăstirea şi comuna Putna*, Bucureşti, 1905, p.126-127. Autorul nu dă decât începutul documentului; nu cunoaştem locul de păstrare a originalului.

[132] *Ibidem*, p.228.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cum să trage cuvântul den om în om, că o besericǎ de lemnu la Olovăţ, să fie făcută de Dragoş vodă, şi acolo dzic să fie îngropat Dragoş vodă. Şi aceia besericǎ de lemnu au mutat-o Ştefan vodă cel Bun la mănăstirea Putna, unde stă până acmu. Iară pe locul besericii acei de lemnu, la Olovăţ, Ştefan vodă au zidit besericǎ de piatră"[133]. Mărturia lui Nicolae Costin urcă sursa informaţiei la nivelul sfârşitului de secol XVII[134]. Dar pomelnicul îi atestă esenţa cu încă un secol mai înainte: „oamenii bătrâni" de la care Nicolae Costin (născut pe la 1660) a aflat povestea bisericii de lemn de la Putna erau fiii şi nepoţii celor care făcuseră danii acolo şi li se înscrisese numele în pomelnic. Credem, astfel, că din coroborarea acestor ştiri rezultă suficient de clar şi de convingător că faima bisericii de lemn era bine stabilită încă în secolul XVI, pentru a justifica daniile boiereşti şi, mai apoi, privilegiile domneşti, cu ani buni înainte de epoca lui Iacov Putneanul[135].

O simplă biserică de lemn, fie şi foarte veche, fie şi „urmaşa" schitului care va fi precedat Putna Măriei Sale, nu se putea bucura de un asemenea statut.

---

[133] Nicolae Costin, *Opere*, I. *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*, ediţie cu un studiu introductiv, note, comentarii, indice şi glosar de Const. A. Stoide şi I. Lăzărescu, Iaşi, 1976, p.74-75. Ştirea se află şi între *cuvintele* lui Neculce, cu aceeaşi explicaţie ca în documentul din 1723 (cf. Ion Neculce, *Opere*, ediţie critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982, p.162).

[134] V. şi Sorin Ulea, *Prima biserică a mănăstirii Putna*, p.49, nota 48.

[135] Din vremea când Iacov, ieşit din scaunul mitropolitan, se ocupa de refacerea mănăstirii metaniei sale, datează o scriere a arhimandritului Vartolomei Măzereanul, *Istorie pentru Sfânta Mănăstire Putna* (1761), în care sunt inserate informaţii despre biserica de lemn, culese „din spusul părinţilor bătrâni ai aceştii mănăstiri": biserica de lemn, cu hramul Vovideniei, ctitorită de Dragoş vodă (1366) în satul Volovăţ, ar fi fost adusă de Ştefan cel Mare la Putna pentru a servi drept lăcaş de rugăciune până la terminarea bisericii sale; după sfinţirea mănăstirii, domnul a vrut să acorde Putnei un statut de întâietate între aşezămintele monahale din Moldova – „cinstea cea mai înaltă decât toate mănăstirile ce sânt în Moldova" –, ceea ce a provocat nemulţumirea egumenilor de la mănăstirile mai vechi; argumentul ctitorului – acceptat de toţi – a fost prezenţa la Putna a bisericii lui Dragoş vodă, cea mai veche din ţară („făcută întâeşi dată în Moldova, de întâiul domn Ioan Dragoş voevoda"). Cf. V. A. Urechiă, *Inscripţiuni după manuscrise* (comunicare la Academia Română), Bucureşti, 1887, p.13-15.

Ştefan S. Gorovei

CRINII LUI ŞTEFAN CEL MARE. ÎNTRE CAPEŢIENI ŞI PALEOLOGI

Este o întâmplare – sau, mai degrabă, o coincidenţă foarte sugestivă – faptul că, prin expunerea de faţă, revin (dar nu e prima dată !) la un subiect care m-a pasionat încă din anii studenţiei şi căruia, ca student încă, i-am consacrat prima cercetare. Comunicarea prezentată atunci, acum 30 de ani[1], a constituit, la Iaşi, probabil prima pledoarie, în public, după instaurarea comunismului, pentru cercetarea heraldică (aşa cum, cu doi ani mai înainte, îndrăznisem a face, tot în public, prima pledoarie pentru cercetarea genealogică[2]). Stema lui Ştefan cel Mare, a cărei ultimă expresie, definitivă, e fascinanta „sinteză heraldică"[3] înfăţişată pe clopotul din 1494 de la mănăstirea Bistriţa şi pe Tetraevanghelul din 1502, destinat Mănăstirii Zografu de la Athos[4], stă în faţa noastră încă plină de semnificaţii ascunse şi de mesaje încifrate: de ce cruce dublă? (Şi: e crucea patriarhală ? E crucea Jagellonilor[5] ?). De ce şase fascii? De ce trei roze, care pot fi citite şi ca sorii lui Mavropus? De ce un Soare înjumătăţit, născând pentru a lumina doar cartierele inferioare, asupra cărora pare că vrea să atragă atenţia în chip deosebit? De ce, în fine, doi crini de aur, opuşi şi reuniţi prin piciorușele lor ?

---

[1] Cf. Universitatea „Al. I. Cuza", *Anuar 1970-1971*, p.512; comunicarea se intitula *Blazonul lui Ştefan cel Mare*; a constituit nucleul pentru comunicarea trimisă în anul următor la al XI-lea Congres Internaţional de Genealogie şi Heraldică, de la Liège: *Les armoiries de la Moldavie et de ses princes règnants (XIVe–XVIe siècles)*, tipărită în *Recueil du 11e Congrès International des Sciences Généalogique et Héraldique, Liège, 29 mai – 2 juin 1972*, Braga (Portugalia), 1973, p.263-270. Versiunea românească a acestui text – *Stema Moldovei şi a voievozilor ei (secolele XIV–XVI)* – în **HERB. Revista Română de Heraldică**, I (VI), 1999, 1-2, p.13-22.

[2] Cu prilejul prezentării, la sesiunea cercurilor ştiinţifice studenţeşti din primăvara anului 1969, a comunicării despre Găneşti şi Arbureşti. Comunicarea a fost întâmpinată cu acuzaţia „face genealogie numai cine vrea să-şi slăvească strămoşii !". S-a publicat, în chiar anul creării Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie: *Găneştii şi Arbureştii (Fragmente istorice, 1538-1541)*, în **CI** (s.n.), II, 1971, p.143-159.

[3] Cf. I. N. Mănescu, *Stema Moldovei*, în „Magazin Istoric", VI, 1972, 5, p.37-42.

[4] Ambele sunt reproduse în studiul clasic al profesorului Mihai Berza, *Stema Moldovei în timpul lui Ştefan cel Mare*, în **SCIA**, II, 1955, 1-2, p.77 (fig.8) şi fig.17 (planşă în culori).

[5] Regretatul heraldist Jean-Nicolas Mănescu a expus această presupunere în lucrările sale.

BCU IAŞI – CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fiecare dintre aceste simboluri poate să capete o interpretare (sau chiar mai multe, neexcluzându-se reciproc). Pentru prezenta comunicare, îmi propun să stărui asupra dublei flori de crin.

Proveniența acestui simbol în stema vechilor principi ai Moldovei e cunoscută şi nu comportă nici o îndoială şi nici o controversă: crinii capețieni, *crinii Franței* (de aceea se şi definesc drept ***semé de France***) s-au aflat – câteva decenii – şi în stema regatului ungar, câtă vreme au domnit acolo cei doi regi din dinastia de Anjou, Carol-Robert şi Ludovic cel Mare. Indiferent pe ce cale (concesiune regală pentru Bogdan de Maramureş, înainte de 1342[6], concesiune abia în vremea lui Petru I[7] sau imitație monetară), crinii capețieni ajung în Moldova şi răsar pe monedele lui Petru I şi ale urmaşilor săi.

Ştefan cel Mare nu pare să fi adoptat, însă, de la început, formula heraldică în care se includeau şi crinii. Pentru primele două decenii ale domniei sale, dispunem de două mărturii heraldice. Cea mai veche se află pe cădelnița de argint din 1470 – a cărei valoare simbolică tocmai a fost înfățişată[8] – şi ea reprezintă un scut despicat, având în dreapta o cruce potențată şi o roză (aşezate în „pal" sau „țeapă"), iar în stânga – opt fascii. Aceeaşi compoziție ne întâmpină şi pe primele monede ale lui Ştefan cel Mare, lipsite de dată şi databile tocmai în funcție de stema cădelniței de la Putna.

Cea de-a doua a fost săpată în piatră, împodobind pisania prin care, la 1476, s-a consemnat şi consfințit construirea sau refacerea porții celei mari de la Cetatea Albă: scutul despicat are, în stânga, aceleaşi opt fascii, dar, în dreapta, crucea şi roza au fost înlocuite de trei crini[9], aşezați în „țeapă", unul deasupra celuilalt (sau unul sub celălalt)[10].

---

[6] Aceasta este soluția care mi se pare cea mai plauzibilă şi pentru care am pledat în chip constant – cf. Ştefan S. Gorovei, *Steme şi raporturi politice: „cazul" principilor Moldovei în veacul al XIV-lea* [1984], studiu reprodus în anexele cărții mele *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iaşi, 1997, p. 300-316.

[7] După ipotezele regretaților Jean-Nicolas Mănescu şi Dan Cernovodeanu, pe care le-am examinat şi respins în studiul citat *supra*, n.6.

[8] Prezenta comunicare a fost precedată de cea a Mariei Magdalena Székely, *„Vino să-ți arăt mireasa, nevasta Mielului !". Cădelnița domnească de la Putna şi semnificația ei*. Studiul a fost publicat (cu o uşoară îndreptare în titlu) în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, ed. Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.421-432 (şi în acest volum).

[9] Cele două inscripții au fost publicate de Ioan Bogdan, *Inscripțiile de la Cetatea Albă şi stăpânirea Moldovei asupra ei*, în **ARMSI**, s.II, t.XXX (1907-1908), Bucureşti, 1908, p.311-360 + VI planşe (pisaniile de la Ştefan cel Mare formează planşele III şi IV). Reproducerile, după fotografiile date de Ioan Bogdan, sunt, totuşi, imperfecte: cei trei crini ar putea fi „citiți" şi ca trei roze sau trei steluțe !

[10] O a doua pisanie, cu aceeaşi stemă, a fost atribuită de Ioan Bogdan anului 1479 şi această datare a rămas în vigoare până acum; de fapt, pisania nu are nici o dată !

În al 21-lea an curgător al domniei sale, Ştefan cel Mare a înălţat, la 8 septembrie 1477 (8 septembrie, sărbătoarea Naşterii Maicii Domnului), pe zidurile cetăţii de la Suceava, o pisanie cu stema sa personală, dinastică: scutul e despicat şi are în dreapta o cruce dublă iar în stânga – dubla floare de crin[11] în forma care, de acum încolo, nu va mai părăsi niciodată armoariile princiare.

Prin urmare, *dacă* stema de la Cetatea Albă intră în acest şir de evoluţie heraldică (ceea ce *încă* nu mi se pare absolut sigur – pentru că încă nu pot să exclud cu totul o tradiţie heraldică aparte la Cetatea Albă[12]; dar asupra acestei probleme voi reveni altă dată[13]), avem următoarea succesiune:

– **1470 aprilie 12**: despicat, în primul o cruce şi o roză aşezate în ţeapă, în al doilea, opt fascii;

– **1476**: despicat, în primul trei flori de crin aşezate în ţeapă, în al doilea opt fascii;

– **1477 septembrie 8**: despicat, în primul o cruce dublă, în al doilea o floarea de crin dublă.

Revine, deci, heraldistului istoric să determine momentele când – cu determinări istorice plauzibile – Ştefan cel Mare a introdus (reintrodus), între 1470 şi 1476, florile de crin în stema sa şi când, mai apoi, între 1476 şi 8 septembrie 1477, a redus florile de crin de la „semé de France" (deja reduse la trei) la numai două, răsturnate şi unite prin picioruşele lor.

În 1979, evocând – pe urmele unei sugestii a d-lui D. Nastase[14] – anul 1473 ca *an-cheie* al domniei lui Ştefan cel Mare[15], îndrăzneam să afirm: „urmărind

---

[11] Mircea D. Matei, *O nouă stemă cu pisanie de la Ştefan cel Mare descoperită la Cetatea de Scaun a Sucevei*, în **SCIV**, 24, 1973, 2, p.323-329 (şi ilustraţie alb-negru).

[12] Existenţa unor monede emise la (sau pentru) Cetatea Albă în vremea stăpânirii moldoveneşti acolo ar justifica o asemenea ipoteză – cf. Paul Nicorescu, *Monete moldoveneşti bătute la Cetatea Albă*, Iaşi, 1937. V. şi Traian Biţa, *Monede medievale moldoveneşti emise la Cetatea Albă*, în „Memoria Antiquitatis", XXI, Piatra Neamţ, 1997, p.317-338; autorul nu cunoaşte studiul numismatului Octavian Iliescu, *Les armoiries de la ville d'Asprokastron et leur origine byzantine*, publicat în *Études byzantines et post-byzantines*, II, ed. Emilian Popescu, Octavian Iliescu şi Tudor Teoteoi, Bucureşti, 1991, p.150-164. După opinia d-lui Iliescu, stema Cetăţii Albe a fost o cruce greacă (cu braţele egale), care însă nu provenea din adoptarea stemei Genovei, ci ar fi de origine **bizantină** (cf. *op. cit.*, p.156-159). Existenţa unei steme proprii, de obârşie bizantină, la Cetatea Albă nu exclude eventuala tradiţie heraldică a crinilor din stema lui Petru I, domnul care a inclus marele port, cu zona aferentă, între hotarele Moldovei; din contra, ea ar veni în întâmpinarea presupunerii, pe care o înfăţişez chiar în acest text, că în pisania de la 1476 crinii sunt „trataţi" într-o manieră bizantină.

[13] Am revenit în scurtă vreme, în comunicarea *Stemele de la Cetatea Albă*, prezentată în şedinţa din 15 ianuarie 2002 a Filialei Iaşi a Comisiei Naţionale de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a Academiei Române (cf. *Buletinul IRGH*, IV, 2002, 1-3, p.12).

[14] D. Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972, p.10.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

evoluţia stemei personale a lui Ştefan cel Mare în aceşti ani, constatăm, în adevăr, *o spectaculoasă transformare* survenită în intervalul 1470-1477"[16]. Păstrez ideea generală şi nuanţez, azi: poate *două* transformări spectaculoase !

La vremea aceea, am legat neaşteptata evoluţie a stemei lui Ştefan cel Mare după anul 1470 de căsătoria cu Maria de Mangop, survenită la 14 septembrie **1472** după o cronică[17], sau la 14 septembrie **1471** după o altă cronică[18] (dar, indiferent anul, să se observe data de lună şi de zi: 14 septembrie – ziua Înălţării Sfintei Cruci, zi de post şi, altminteri, oprită pentru cununii; a fost, deci, o zi desemnată deliberat de domn, iar cununia s-a săvârşit, desigur, cu învoirea specială a mitropolitului ţării – cu *dispensă*, ca să folosim un termen modern). Această legătură mi s-a părut şi mi se pare cu atât mai justificată, cu cât în 1473 Ştefan cel Mare schimbă radical şi linia politicii sale, întrerupând plata haraciului datorat Porţii[19]. În acelaşi *an-cheie*, el îşi spune pentru prima dată ***împărat*** (ţar) şi – după unele conjecturi la care nu văd de ce aş renunţa – uneşte firul său dinastic cu acela al lui Dragoş vodă şi porunceşte să se scrie cronica Moldovei[20] (aşa-zisul letopiseţ anonim sau „de la Bistriţa").

Nu vedeam atunci – şi, nevăzând, nu-mi puneam nici întrebarea – dacă, de ce şi cum căsătoria cu o Paleologhină ar fi putut determina întoarcerea lui Ştefan cel Mare spre florile de crin. Cred, astăzi, că pot da o explicaţie care întoarce

---

[15] Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în **AIIAI**, XVI, 1979, p.145-149.

[16] *Ibidem*, p.147-148.

[17] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ed. P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p.17 (Letopiseţul anonim).

[18] *Ibidem*, p.30 (Cronica moldo-germană). D-l Ştefan Andreescu socoteşte corectă *această* dată, care ar coincide cu înscăunarea la Mangop a fratelui doamnei Maria, Isac, „domnul de Todoro şi a toată Chazaria" – Ştefan Andreescu, *Politica pontică a Moldovei: Ştefan cel Mare şi castelul „Illice"* (1996), în idem, *Din istoria Mării Negre (Genovezi, români şi tătari în spaţiul pontic în secolele XIV-XVII)*, Bucureşti, 2001, p.124, n.23. Nu este, aici, locul potrivit pentru a discuta acest detaliu; observ numai că argumentul nu pare convingător iar, pe de altă parte, analiza textului arată dereglări cronologice, care au putut conduce la aşezarea acestei căsătorii sub anul 6979.

[19] Data aceasta – 1473 – este fixată de două izvoare independente: în 1476, sultanul cerea domnului Moldovei haraciul restant pe trei ani (N. Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, III, Bucureşti, 1897, p.56 – „caraço de anni tre passati" – ştire trimisă din Pera, la 23 mai 1476); în 1477, Ştefan însuşi menţiona, prin solul trimis la Veneţia, că de patru ani „mulţi creştini au rămas în linişte" întrucât „turcul s-a împiedicat" de el (G. Mihăilă, *Importanţa politică şi literară a corespondenţei lui Ştefan cel Mare cu Veneţia*, în idem, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972, p.181).

[20] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Biserica de la Volovăţ şi mormântul lui Dragoş vodă*, în MMS, XLVII, 1971, 5-6, p.374-383; Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, *Moldova şi „regalitatea sacră"*, în acest volum.

privirea de la Occident spre Bizanţul în a cărui strălucire crepusculară s-a născut şi s-a format *basilissa* Maria[21], prinţesa de Goţia şi Chazaria venită în Moldova la 1472.

*

Se ştia încă mai de mult – dar heraldiştii români n-au luat în seamă acest lucru – că toată epoca paleologă e plină de flori de crin şi s-a crezut, o vreme, că ar putea fi vorba de o influenţă artistică a Occidentului, rămăşiţă acceptată a civilizaţiei Imperiului latin. Cercetările în domeniul istoriei artei au scos, însă, la iveală faptul că încă Bizanţul Comnenilor folosea crinul: „Il semble que la fleur de lis ait commencé à être représentée plus souvent dans l'art byzantin à partir du XII^e^ siècle. Comme le motif n'a pas encore été étudié, il est difficile de préciser s'il y a là influence occidentale"[22]. Cu deosebire, se întâlneşte foarte frecvent un tip de crin care evident nu e de factură occidentală: aşa-numitul crin „à deux niveaux"[23], în care petalele laterale sunt dublate, aşezate pe două rânduri. Acest crin cu petale „supraetajate" se întâlneşte în secolul XII în miniaturile unor manuscrise comnene, în fresce şi în decoruri sculptate[24], modelul ajungând şi la Târnovo şi la Trapezunt[25]. Monedele acestei vremi par a ocoli floarea de crin.

Odată cu strămutarea imperiului la Niceea, după cucerirea Constantinopolului de cruciaţi, la 1204, crinul apare aici încă pe monedele primului împărat, Teodor I Lascaris, apoi pe ale succesorilor săi, Ioan III Vatatzes şi Teodor II Lascaris[26], adică în tot intervalul 1204-1258; „il multiplie ensuite ses types et ses variantes sous les premiers Paléologues (1258-1328), puis décroît paradoxalement. A partir d'une date que l'on peut fixer en gros vers 1315, le lis, qui avait une place envahissante, au point de s'étaler seule sur tout le revers des monnaies, ne paraît

---

[21] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Căsătoriile imperiale ale lui Ştefan cel Mare. Maria de Mangop*, comunicări în şedinţele CHGS-I din 12 iunie şi 11 decembrie 2001 (*Buletinul IRGH*, III, 2001, 4-6, p.14 şi 10-12, p.11); o formă concentrată a fost citită la Bucureşti, la 23 ianuarie 2002, în cadrul Programului de cercetări privind ***Europa centrală şi spaţiul pontic*** de la Institutul de Istorie „N. Iorga" (cu titlul *Moldova şi Mangopul. 1. Doamna Maria*).

[22] Lydie Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XII^e^ siècle*, Bruxelles, 1975, p.317. Este contrarul opiniei lui Vitalien Laurent (exprimată în studiul citat *infra*, n.26, p.422).

[23] *Ibidem*, p.316.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, p.318.

[26] Vitalien Laurent, *L'emblème du lis dans la numismatique byzantine: son origine. A propos d'une monnaie inédite de Michel VIII Paléologue*, în *Centennial Publication of the American Numismatic Society*, Edited by Harald Ingholt, New York, 1958, p.417-427; aici, p.423.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

plus que comme un accessoire sans autre rôle que celui de varier l'imagerie"[27].

Explicaţia pentru această „năvală" a crinului între simbolurile puterii imperiale la Niceea, sub Lascarizi şi sub Mihail VIII Paleologul, ca şi pentru „descreşterea" simbolului *pe monede* după începutul veacului XIV, a dat-o, acum aproape o jumătate de veac, bizantinistul francez Vitalien Laurent, într-un studiu care a rămas necunoscut heraldiştilor români. Laurent a pus în valoare un amănunt neobservat, anume că Niceea avea ca patron pe Sfântul Trifon. Acest sfânt fusese martirizat acolo în veacul III şi acolo se petreceau minunile sale; faima i-o adusese nu obişnuitele vindecări de felurite boli şi alungări de feluriţi demoni, ci înflorirea miraculoasă, în chiar ziua pomenirii sale, a unui crin uscat (tăiat în anul precedent) şi aşezat la candela sfântului. Era în adevăr un miracol, întrucât ziua Sfântului Trifon e în plină iarnă, la 1 februarie[28]. Împăratul Teodor II Lascaris a descris el însuşi miracolul în panegiricul pe care l-a închinat Sfântului Trifon[29]. Acest sfânt a devenit patronul Niceei şi sub auspiciile sale „fut alors poursuivie la reconquête des provinces européennes"[30].

Uzurpând tronul Lascarizilor, Mihail VIII Paleologul a preluat *iniţial* şi patronajul Sfântului Trifon, sub a cărui protecţie a eliberat Constantinopolul („... le thaumaturge – arată părintele Laurent – avait été à la pointe du combat de libération"[31]); ulterior, însă, l-a înlocuit – în rostul său de protector al dinastiei (şi, prin extensie, al Imperiului, pentru că împăratul, dinastia şi imperiul însemnau acelaşi lucru) – cu Sfântul Dimitrie (Izvorâtorul de Mir de la Tessalonic), care era deja, de multă vreme, ocrotitorul neamului Paleologilor[32]. Despărţindu-se de Sfântul Trifon, Mihail VIII – *ce monarque astucieux*, spune Laurent, şi „astucieux" devine greu de tradus aici, pentru că înseamnă, deopotrivă, „viclean" şi „subtil", „şiret" şi „ingenios", şi toate se potrivesc când

---

[27] *Ibidem.* Cu privire la aceste monede, v. şi Tommaso Bertelè, *Numismatique byzantine, suivie de deux études inédites sur les monnaies des Paléologues*, édition française mise à jour et augmentée de planches par Cécile Morisson, Wetteren, 1978, pl.V, nr.70, 73; pentru Mihail VIII Paleolog, pl.IX, nr.134, 136, 137, 138; *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Edited by Alfred R. Bellinger and Philip Grierson, V (Michael VIII to Constantine XI, 1258-1453), by Philip Grierson, Part I (Introduction, Appendices and Bibliography), Washington, 1999, p.92 (cu trimiteri la monede).

[28] Vitalien Laurent, *op. cit.*, p.425.

[29] *Ibidem*, p.424 şi n.28.

[30] *Ibidem*, p.426.

[31] *Ibidem.* V. şi *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection* (citat *supra*), p.81 (pentru Sf. Trifon).

[32] Vitalien Laurent, *op. cit.*, p.426 şi 421. Despre ataşamentul Paleologilor pentru Sfântul Dimitrie, v. şi Maria Magdalena Székely, *Un manifest de putere la Mănăstirea Probota ?*, în *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coord. Paul H. Stahl, II, Bucureşti, 2002, p.303-304, cu bibliografia (şi în acest volum).

e vorba de întemeietorul dinastiei paleologe – „retint le lis qui acquit vite valeur de symbole et désigna la victoire [...] en attendant de devenir l'emblème de la souveraineté et de la légitimité dynastique"[33].

Astfel se adună simbolurile: dacă pentru bizantinii etapei mai vechi crinul a putut fi doar evocatorul Maicii Domnului – „la fleur de lis est une fleur de lis. C'est l'attribut de la Vierge Marie", spunea acum 130 de ani un numismat francez[34] – pentru urmaşii lor din veacul XIV crinul a devenit şi simbolul sub care s-a eliberat Constantinopolul şi, implicit (cum spune Vitalien Laurent), „**emblema suveranităţii şi a legitimităţii dinastice**".

Fără îndoială, aceste interpretări ar putea fi bănuite de ... astuţie (fie şiretenie, fie ingeniozitate ! Oricum, subtilitatea nu li s-ar putea pune la îndoială ...), dacă n-am avea două elemente foarte concrete, raportabile la monarhia Paleologilor (şi încă la etapa ei finală), care arată ataşamentul acestor principi pentru floarea de crin şi înalta preţuire pe care ei o acordau acestui simbol. Astfel, cartea ceremoniilor (aşa-zisul Pseudo-Kodinos) arată că, la una dintre slujbele de Crăciun, împăratul purta un fel de coroană numită **κρινωνία**, adică cea cu flori de crin sau cu patru petale sau alta asemănătoare[35].

Pe de altă parte, un personaj despre care nu pot da alte detalii, care se numea **Ismael Bullialdus** şi care a îngrijit la 1649 ediţia cronicii lui Ducas în aşa-numita *Byzantina* de la Luvru[36], spune că în palatul imperial din Constantinopol, la Blacherne (în ruine impozante, încă, la vremea aceea), se aflau coloane ale căror capiteluri erau ornate cu scuturi heraldice, unele împodobite cu „crinii francezi", altele cu un semn pe care el era înclinat să-l citească drept numele Paştilor[37]. Bullialdus credea că respectivele capiteluri ar data din vremea

---

33 *Ibidem*, p.427. Autorul urmează: „comme il sera démontré à une autre occasion". Nu am putut identifica studiul în care Vitalien Laurent a prezentat o asemenea demonstraţie.

34 A. L[ongpérier], *Lis sur la monnaie byzantine*, în „Revue Numismatique", N.S., t.XIV, 1869-1870, p.270-273; aici, p.272.

35 Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. Jean Verpeaux, Paris, 1966, p.195. Asupra acestui element a atras atenţia, în 1868, P. Vidal-Lablache, în articolul său *Monnaie byzantine inédite*, publicat în „Bulletin de l'Ecole Française d'Athènes", 1868; la Şcoala Franceză din Atena, n-am putut vedea această publicaţie (!); am preluat informaţia după A. Longpérier, *op. cit.*, p.272.

36 Cf. Ducas, *Istoria turco-bizantină*, ed. Vasile Grecu – **Scriptores Byzantini, I** – Bucureşti, 1958, p.11.

37 „Et in columellarum, quae meniana ambiunt, capitulis lilia scuti Francici cernuntur; aliquot etiam scuta hac forma expressa in palatio illo videntur, aliquando putavi Pascha legi debere, et a Francis nostris scuta illa insculpta fuisse cum mentione Paschatis, quod Cpoli capta utrumque Paschatis festum in urbe celebrassent; quod etiam Balduinis in festo Paschati, ut historici tradunt, et eorum aliqui in ipsa Paschatis vigilia, Cpolitanus imperator electus sit" – ***Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Ducae Michaelis Ducae nepotis Historia Byzantina***, ed. Im. Bekker, Bonn, 1834, p.612.

împăraţilor latini, fiind sculptate aşa de „francii noştri" pentru a celebra luarea Constantinopolului în ziua de Paşti[38]. În realitate, presupusul semn pascal nu e altceva decât **monograma Paleologilor**, aşa cum o ştim şi de pe acoperământul de mormânt al Mariei de Mangop şi care se vede, în adevăr, pe capiteluri de coloane descoperite la Istanbul[39]. Astfel stând lucrurile, ***crinii descrişi de Bullialdus nu ţin de arta Imperiului latin, ci de aceea a restauraţiei paleologe.*** Cu monograma lor celebră (şi foarte „mediatizată" până târziu, în veacul XVI) şi cu floarea de crin şi-au împodobit Paleologii palatul de la Blacherne, alături de alte însemne imperiale, identificabile şi pe broderia Mariei de Mangop.

Aceste valenţe ale crinului – cu totul neaşteptate, neluate în seamă[40] şi evident necunoscute la noi – ne obligă, azi, să revedem interpretările[41] care s-au dat până acum prezenţei crinilor în stema lui Ştefan cel Mare. Pentru că – reiau această idee – prinţul nostru nu a adoptat crinii de la început, ci i-a (re)introdus în stemă abia după 1470 şi înainte de 1476-1477.

Or, începând această reverificare, ce observăm ?

Întâmplător sau nu, cei trei crini din pisania de la Cetatea Albă, din 1476, par a fi fost săpaţi ca nişte crini tipic bizantini, „à deux niveaux". Putem să nu acordăm acestei asemănări (frapante, totuşi) nici o semnificaţie aparte; dar nu putem trece cu vederea faptul că, la vremea aceea, crinul capeţian arăta *cu totul altfel*. Cu alte cuvinte, modelul pe care l-a avut sau care i s-a dat sculptorului pentru stema de la Cetatea Albă nu era acela al crinului occidental – care se

---

[38] Dar în 1204 Paştile au fost la 25 aprilie, iar Constantinopolul a fost luat la 13 aprilie, într-o marţi !

[39] Cf. Theodoros Makrides, *Ἀνέκδοτα Βυζαντινὰ ἀνάγλυφα τοῦ Μουσείου Κωνσταντινουπόλεως*, în **EEBΣ**, VIII, 1931, p.333-334, fig.4 (capitel cu monograma Paleologilor în medalion) şi fig.5 (vulturul bicefal în medalion pe acelaşi capitel); Nezih Firatli, Andrée N. Rollas, *Les nouvelles trouvailles de Topkapi Saray*, în *Istanbul Arkeoloji Müzeleri Viliği* (Annual of the Archaeological Museums of Istanbul), 11-12, 1964, p.205, n.4 şi fig.XXVII/2 şi 3 (capitel cu monograma Paleologilor în medalion; pe altă latură a capitelului, un medalion cu altă monogramă sau desen, care nu se poate distinge în fotografie). V. şi Cyril Mango, *Constantinopolitana*, în „Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts", LXXX, 1965, p.333 (reprodus anastatic în idem, *Studies in Constantinople*, Variorum, 1993, nr.II; n-am putut vedea studiul citat în *addenda*: O. Feld, *Zu den Kapitellen des Tekfur Saray in Istanbul*, publicat în „IstMitt", 19/20, 1969/1970, p.359-367).

[40] Cf. M. Pfister-Burkhalter, *Lilie*, în *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, hrsg. von Engelbert Kirschbaum S.J., n.a., III, 1971, col.100-102; Václav Filip, în *Lexikon des Mittelalters*, V, München, 1991, col.1984 (Lilie: *Heraldik*) – lipseşte orice referinţă la Bizanţ şi la spaţiul civilizaţiei sale (Serbia, Bulgaria, România).

[41] Din altă direcţie vine interpretarea propusă de d-l Constantin Ittu, *O „privire repede" asupra crinilor heraldici moldavi*, în **ArhGen**, V (X), 1998, 1-2 (**HERB**. Caiete heraldice, V), p.261-265.

regăseşte şi în aria bizantină, precum la Mistra[42] sau la Geraki[43]. Şi atunci, dacă ajungem la concluzia că sculptorul pisaniei de la Cetatea Albă a putut avea, la 1476, ca model un vechi crin bizantin, apropierea de căsătoria lui Ştefan cel Mare cu Maria de Mangop se impune aproape fără rezervă.

Că floarea de crin făcea parte din patrimoniul heraldic al Paleologilor o dovedeşte şi o altă categorie de mărturii vizuale, anume legăturile de cărţi. Nu citez decât frumoasa legătură de piele a unui Minei din secolul XIV, de la Meteore, în al cărei decor o roză[44] şi un crin[45] însoţesc monograma Paleologilor şi vulturul bicefal (în medalioane)[46].

---

[42] Sub influenţa soţiei despotului Manuel Cantacuzino, Isabelle de Lusignan; cf. Suzy Dufresne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra* (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, IV), Paris, 1970, p.13 (cu bibliografia); v. şi Ch. Delvoye, în „Byzantion", 34, 1964, p.160 (recenzie la David Talbot Rice, *Art of Byzantine Area*, Londra, 1963).

[43] Din aceeaşi vreme, sau poate de mai înainte, din timpul când stăpânea acolo Guillaume de Villehardouin. Despre crinii de la Geraki şi Mistra (Peribleptos) – A. Xyngopoulos, *Φραγκικὰ κρινάνθεμα εἰς τὸ Γεράκι καὶ τὸν Μυστρᾶν*, în *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25^e^ anniversaire de leur arrivée en Grèce*, II (Collection de l'Institut Français d'Athènes, 93), Atena, 1956, p.205-211; Stefan Sinos, *Mistras*, în *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band VI, 1999, col.434-435. Crini heraldici, plasaţi în pătrate aşezate „pe vârf" (după tipul romburilor), peste care broşează o mare semilună, pe un fragment de placă sculptată, datând *poate* din vremea Imperiului latin, s-a găsit la Istanbul – R. Demangel, E. Mamboury, *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, Paris, 1939, p.118-119 (nr.20) şi 120 (fig.147).

[44] Nu îndrăznesc să fac o apropiere cu roza din patrimoniul heraldic al domnilor Moldovei. Voi reveni, sper, într-o cercetare specială.

[45] Asocierea crin-roză e şi ea în spiritul gândirii simbolice, ambele flori sugerând curăţenia şi puritatea – cf. M. Pfister-Burkhalter, *Lilie*, loc.cit. Simbolul crinului nu lipseşte nici din repertoriul motivelor decorative din ţările sârbeşti (cf. Lydie Hadermann-Misguich, *op. cit.*, p.316-317, pentru Kurbinovo şi Nerezi; Iovanka Maksimović, *Српска средњовековна скулптура / La sculpture médiévale serbe*, Novi Sad, 1971, fig.149; pentru monede – Сергије Димитријевић, *Нова серија нових врста средњовековнок новца*, în „Старинар", n.s., XX, 1969, Belgrad, 1970, p.59-81; *Eight Centuries of the Serbian Dinar. Medieval Coins*, Belgrad, 1994, p.39, 41, 52, 54) şi din Bulgaria celui de-al doilea imperiu (Lydie Hadermann-Misguich, *op. cit.*, p.318, pentru Tărnovo; Иван Чокоев, Константин Тотев, *Сеновая Могила из некрополя церкви „Св. Сорок Мучеников" в Велико Тырново*, în „Byzantinoslavica",59, 1998, p.113-124 – v. p.120-121).

[46] N. A. Bees, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, I, Atena, 1967, p.6 şi pl.I; manuscrisul (descris în p.1-6) este un Minei pentru lunile ianuarie-aprilie, din secolul XIV. Există un mare număr de manuscrise bizantine cu asemenea coperte de piele, decorate similar, cu vulturul bicefal şi crinii, uneori asociaţi în forme ingenioase – cf. Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, I, Stuttgart, 1977, p.9, 72, 75, 91, 97, 99 (cu planşele aferente: 33, 287, 288, 351, 366, 381); III,1 (1982), p.232 şi 236, cu ilustraţiile în volumul III,2 (1982), planşele 551 şi 558. Crini se află şi pe legătura de piele a unui manuscris copiat în 1503 la Zografu pentru mitropolitul Gheorghe I al Moldovei (Emil Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, I, ed. Ştefan S.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dacă Paleologii ar fi văzut în floarea de crin exclusiv semnul „francilor", nu ar fi asociat-o, numai cu acest sens, celorlalte embleme imperiale. Includerea ei în acest patrimoniu a fost, desigur, potenţată de cucerirea latină, dar numai în sensul obişnuit în asemenea cazuri, când, printr-un proces mental cunoscut şi practicat până în zilele noastre, se preia semnul sau emblema unui adversar tocmai pentru a i le opune.

Cred că pot merge cu interpretările încă şi mai departe, pentru a da o explicaţie (pe care o socotesc plauzibilă) neaşteptatei metamorfoze a florii regale şi imperiale, care a dat crinul dublu de la 1477.

În micul articol din 1979[47], am descris acest straniu crin dublu (absent – după cât am putut verifica – din repertoriul heraldicii apusene[48]) ca sugerând „un simbol al fulgerului jupiterian, obiect cu puteri magice, dătător de viaţă (cu vârful superior) şi de moarte (cu cel inferior)"[49]. Acest mod de a vedea lucrurile – sub influenţa lui Vasile Lovinescu, a cărui prietenie m-a onorat şi m-a influenţat la începuturile cercetărilor mele în domeniul medievisticii – îl găsesc azi confirmat pe o cale care ne conduce tot la Bizanţ, sau către lumea bizantină.

Într-un studiu din 1929[50], Georges Dumézil s-a ocupat de cultul *armei duble*, (λ)άβρυς, în care se poate vedea – cu dreptate sau nu – un strămoş al *labarum*-ului, şi, cu siguranţă, un simbol al puterii şi al suveranităţii. Pe urmele sale, o cercetătoare franceză, d-na Anne Lombard-Jourdan, a adăugat elemente noi acestei constatări, observând totodată: „Un même symbole peut se charger de plusieurs sens suivant le niveau intellectuel et moral de ceux qui l'ont adopté; d'où la difficulté de cerner les croyances sous les attributs polyvalents dont nous possédons les représentations"[51].

Un text de mare răspândire în Evul Mediu a fost – arată d-na Lombard-Jourdan – *Enchiridion Leonis Papae serenissimo imperatori Carolo Magno in*

Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p.125 şi ilustraţia IX din grupul aferent). Mai multe manuscrise de la Putna au pe legătura lor de piele mici vulturi bicefali – cf. Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p.409, 410, 414, 423, 426, 431, 442, 468. Pentru manuscrisele de la Putna – Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din Mănăstirea Putna*, în **BOR**, LXXX, 1962, 1-2, p.105-145 şi 7-8, p.688-711 şi idem, *Mărcile de hârtie filigranate pe manuscrisele slavone din Mănăstirea Putna*, în **BOR**, LXXX, 1962, 9-10, p.938-957.

47 Cf. *supra*, n.15.

48 Există, însă, în heraldica poloneză: herbul Gozdawa.

49 *1473 – un an-cheie ...*, cit., p.148.

50 Georges Dumézil, *ΛΑΒΡΥΣ*, în „Journal asiatique", t.215, 1929, p.237-254; nu am văzut acest text; îl citez după bogata bibliografie din cartea d-nei Anne Lombard-Jourdan, citată mai jos.

51 Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et Oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris, Presses du CNRS, 1991, p.235.

munus pretiosum datum, „étrange livret composé de figures et d'oraisons mystérieuses"[52]. „Cartea de învăţătură" a papei Leon III – evidentă scriere apocrifă – „connut un très grand nombre d'éditions parues du XVI^e^ siècle au XIX^e^ siècle"[53]. În această carte, este reprezentată o figură stranie, a cărei purtare se recomanda a fi însoţită de începutul Evangheliei Sfântului Ioan: *La început era Cuvântul* ... Nu este altceva decât arma dublă: un talisman despre care încă din secolul XII se spunea că provine de la Constantinopol, unde ar fi fost găsit într-o cruce de aur, şi că (multiplicat de 31 de ori[54]) poate arăta înălţimea trupului lui Iisus Hristos[55].

Nu ne interesează aici, fireşte, decât frapanta asemănare a crinului dublu moldovenesc şi această „représentation à peine modifiée de notre «arme double»"[56].

*

A ajuns, oare, până în Moldova lui Ştefan cel Mare un manuscris din familia aceluia de la Cambrai, din secolul XII, în care se afla desenul cu explicaţia aferentă ? A cunoscut, oare, prinţul român, versiunea bizantină (care trebuie să fi existat !) a poveştii despre această amuletă găsită la Constantinopol ? Întrebările n-au vreun răspuns, decât – cred – în ceea ce putem vedea în stema lui Ştefan cel Mare din 1477: ***crinul dublu reface forma armei duble***, într-o asemănare care este cel puţin frapantă.

Fulger divin ? Fără îndoială, iar fulgerul şi Soarele se află într-o străveche inseparabilitate[57]. Şi nu este tocmai Soarele elementul astral care luminează cartierele inferioare ale stemei lui Ştefan cel Mare, cu roze şi crini – cele două simboluri ale curăţeniei şi purităţii[58] ?! De aceea, tocmai Soarele din inima, din

---

[52] *Ibidem*, p.238.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, p.239.
[55] *Ibidem*, p.240.
[56] *Ibidem*, p.238.
[57] *Ibidem*, p.235.
[58] Trebuie observat că, dintr-un anume punct de vedere, jumătatea inferioară a scutului adună numai simboluri solare: în afara astrului propriu-zis, sunt rozele – care pot fi interpretate şi ca „sorii lui Mavropus" – şi crinul (dublat), care este şi el un „symbole du soleil levant" (Anne Lombard-Jourdan, *op. cit.*, p.87 şi urm.). Prezenţa Soarelui în stema lui Ştefan cel Mare va trebui examinată şi în lumina ideilor şi constatărilor din studiul lui Ernst H. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, tipărit postum în „Dumbarton Oaks Papers", XVII, 1963, p.119-177 (v. cap.4, Ἀνατολὴ τοῦ Δεσπότου). Pe de altă parte, nu s-ar putea omite, din această perspectivă, nici existenţa unui ordin militar, cavaleresc, întemeiat în 1448 de René d'Anjou (1409-1480), regele Neapolelui, purtând numele de **Ordinul Semilunii** (Ordre du Croissant), în care Semiluna nu simboliza Luna, ci Cerul Inferior, „cursa nocturnă a Soarelui" (Anne Lombard-Jourdan, *op. cit.*,

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

străfundul scutului (**abîme**, în terminologia heraldică) este cel care pare a confirma, a autentifica prezenta interpretare, la capătul căreia o citez pe d-na Lombard-Jourdan: „Il incomberait à qui ne serait pas d'accord avec notre interprétation de trouver une autre explication au dessin si caractéristique de la figure en question"[59].

*

Cu aceasta, am ajuns la capătul cercetării propuse. Mi se pare plauzibil că Ştefan cel Mare şi-a refăcut stema în urma căsătoriei cu Maria de Mangop (1472), reintroducând crinii, dar nu (sau: nu numai) în sensul occidental al simbolului, ci – de data aceasta – şi ca integrare, în propriul patrimoniu heraldic, a unui element din ***patrimoniul heraldic imperial al Paleologilor***. Câţiva ani mai târziu – poate în legătură cu lupta de la Războieni – a transformat crinii în crinul dublu, evocând arma plină de forţă pe care şi-o asuma pentru luptele care urmau[60].

Voi fi întrebat, poate, cum s-ar acomoda, între ele, sensurile felurite (poate şi diferite) care se acordă unora dintre simbolurile discutate aici. Răspund cu cuvintele, deja citate, ale d-nei Lombard-Jourdan, a cărei operă, folosită aici, se află sub recomandarea înflăcărată a celui care este, azi, maestrul necontestat al medievisticii europene, Jacques Le Goff:

Un même symbole peut se charger de plusieurs sens suivant le niveau intellectuel et moral de ceux qui l'ont adopté; d'où la difficulté de cerner les croyances sous les attributs polyvalents dont nous possédons les représentations.

---

p.113-114); această Semilună ar fi fost un simbol al Traciei, folosit de bizantini (*ibidem*, p.115). Ordinul Semilunii avea ca patron pe Sfântul Mauriciu, în a cărui lance (azi la Viena) s-a inclus, conform tradiţiei, unul dintre cuiele folosite la crucificarea lui Iisus Hristos. Sper să pot reveni asupra tuturor acestor chestiuni.

[59] *Ibidem*, p.240.

[60] Despre „arma dublă", se spune că este destinată aceluia care – precum Ambikatus, rege mitic al celţilor – „combat des deux côtés" (Anne Lombard-Jourdan, *op. cit.*, p.235). Urmând această linie de interpretare (care, însă, nu se află în atenţia mea acum), s-ar putea spune şi despre Ştefan cel Mare că, în momentul transformării crinilor în crinul dublu, avea a lupta „des deux côtés": şi cu Semiluna, dar şi cu propaganda catolică !

Ştefan S. Gorovei

UN CTITOR UITAT LA PUTNA ŞI ASOCIEREA LA ATRIBUTELE PUTERII SUVERANE

Cu vreo cinci-şase ani în urmă, în timpul unei vizite la Mănăstirea Putna, am zărit în pronaos, în colţul marcat de mormântul cu baldachin al lui Bogdan III şi de lespedea surorii sale, Maria-Cneajna, un colţ de piatră cu litere slavone. O cercetare nu se putea face atunci, locul fiind ocupat de icoane; am avut totuşi, impresia că citesc literele -рника. Am presupus imediat – era singura presupunere care se putea face cu bun temei – că este un fragment din lespedea funerară a unui sfetnic (vistie*rnic* sau vo*rnic*) înhumat la Putna. Investigaţia bibliografică a arătat că o asemenea piatră nu figurează, ca atare, în mai vechile lucrări de referinţă, fie din domeniul epigrafiei româneşti[1], fie referitoare în mod special la istoria Mănăstirii Putna[2]. Nici importantul *corpus* al inscripţiilor epocii lui Ştefan cel Mare nu o menţionează[3]. Totuşi, despre fragmentul de lespede şi despre mormântul care – întâmplător sau nu – îi corespunde sub pardoseală s-a scris, şi încă destul de recent, cum voi arăta la locul potrivit[4].

În vara anului trecut, două şederi mai liniştite la Putna mi-au îngăduit (cu binecuvântarea Părintelui Stareţ şi cu ajutorul unora dintre părinţi) să cercetez pe

---

[1] Eugen A. Kozak, *Die Inschriften aus der Bukovina. Epigraphische Beiträge zur Quellenkunde der Landes- und Kirchengeschichte*, I. *Steininschriften*, Viena, 1903, cap. IX. *Putna*, p.60-97 (v. şi observaţiile, nu întotdeauna drepte, ale lui N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, VI, Bucureşti, 1904, p.616-623); N. Iorga, *Românismul în trecutul Bucovinei*, [Cernăuţi] 1938, p.368-372, dă traduceri în limba română, cu menţiunea: „S-au întrebuinţat lecturile lui Eug. Kozak, *Die Inschriften aus der Bucovina*" (p.361, n.1).

[2] Dimitrie Dan, *Mănăstirea şi comuna Putna*, Bucureşti, 1905; cf. capitolul IV, *Mormintele ctitoreşti din Mănăstirea Putna*, p.34-41. Autorul notează, însă – după rezultatele cercetărilor austriece – că în pronaos „s-a mai aflat, lângă mormântul lui Bogdan voievod, un mormânt, fără piatră mormântală, despre care nu se ştie cine odihneşte într-însul" (p.39). Deci piatra a ieşit la iveală ulterior, probabil în cursul restaurărilor de după al doilea război mondial (v. şi *infra*). Poate că publicarea materialelor lăsate de regretatul arheolog N. Puşcaşu va aduce lămuririle necesare.

[3] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p.246-275 (pietrele funerare).

[4] Cf. *infra*, p..... (cu notele 24-26).

îndelete această piatră, aşezată în locul menţionat, într-o poziţie acum nefirească, paralel cu zidul care desparte pronaosul de ceea ce a fost cândva camera mormintelor, orientată, adică, pe direcţia nord-sud. Concluziile mai largi, de un interes mai înalt, constituie materia expunerii de faţă. Încep cu ceea ce s-ar numi descrierea *tehnică*.

În forma ei de azi, piatra are dimensiunile de circa 53 cm x circa 80 cm; este un fragment dintr-o lespede funerară căreia îi lipsesc laturile mici (părţile dinspre cap şi picioare). Textul inscripţiei a fost foarte îngrijit săpat, cu litere elegante, înalte de circa nouă centimetri; ceea ce a mai rămas din el (26 de litere) se poate citi aşa:

– ... **ѣрьника Іѡана Стефана в...** – pe latura lipită de perete;

– ... **чи мца ю ...** – pe latura opusă, dinspre pronaos.

Latura vestică a pietrei e foarte tocită şi ea este supusă în continuare degradării de tălpile celor care participă la slujbă, indiferenţi la această urmă a trecutului. Văleatul a fost, de aceea, foarte cu greu citit, literele-cifre fiind stabilite şi prin compararea cu datele altor inscripţii din aceeaşi epocă.

Fragmentele acestea două se pot întregi astfel:

- <вист>ѣрьника Іѡана Стефана в<оевода> <иже прѣставися къ вѣчным(ь) ѡбитѣлем(ь) въ лѣто ҂ѕц>чи м(ѣся)ца ю<ніе/ліе> ...

Pentru rest, se poate propune o întregire conform tipicului acestui gen de izvor scris :

Съи ест(ь) гроб(ь) раба Божпи пана ...

sau

Съи гроб(ь) сътвори ...

Însă genitivul în care se află cuvântul *vistiernic*, <вист>ѣрьника, ne îndreaptă mai degrabă spre prima formulă.

Văleatul, citit cu oarecare rezervă, se termină cu **98**; nu poate fi decât anul de la Facerea Lumii 6998 iar de la Hristos 1490.

În intervalul 1457-1490, la marea vistierie a Moldovei se constată următoarea succesiune[5]:

Stanimir	1457–1458
Iuga	1458–1479
Chiracola	1479–1484
Boldur	1486–1491.

[5] Cf. Aurelian Sacerdoţeanu, *Divanele lui Ştefan cel Mare*, în „Analele Universităţii «C. I. Parhon»", 5, 1956, Seria ştiinţe sociale (istorie), p.204; N. Stoicescu, *Lista marilor dregători ai Moldovei (sec.XIV-XVII)*, în **AIIAI**, VIII, 1971, p.419 – aici, menţionarea lui Boldur ca vistiernic la 1479 martie 9 provine dintr-un document a cărui falsitate a fost demonstrată de Fr. Pall încă din 1933: cf. **DRH**, A. Moldova, II (1449-1486), întocmit de Leon Şimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat şi Dumitru Agache, Bucureşti, 1976, p.455.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dintre aceste patru personaje, a căror activitate ocupă 35 de ani din domnia lui Ştefan cel Mare, ies din discuţie primul şi ultimul. Primul, **Stanimir**, e un boier a cărui prezenţă (sporadică[6]) în sfatul domnesc se plasează înainte de zidirea Mănăstirii Putna (1466) şi e foarte puţin probabil ca el – personaj despre care, deocamdată, nu mai avem alte ştiri – să fi murit tocmai după 32 de ani de la ieşirea din funcţie şi să fi fost înhumat în biserica Putnei.

Ultimul, **Boldur**, iese şi el din discuţie, întrucât a trăit încă mult peste văleatul 6998: a fost unul dintre eroii războiului cu polonii, din octombrie 1497 şi a murit după 14 martie 1503[7].

Dintre ceilalţi doi, **Chiracol** sau Chiracola e un boier din categoria lui Stanimir: în afara dregătoriei pe care o preia în 1479 – între 24 mai[8] şi 11 august[9] – şi o deţine până în 1484[10], paralel, se pare, cu aceea de mare vameş al ţării[11], nu mai avem nici o altă ştire despre el.

Astfel, pe cale logică, nu rămâne decât **Iuga**, mare vistiernic în perioada 1458-1479[12], ulterior membru al sfatului domnesc fără dregătorie, până în mai 1484.

Dar, odată ajunşi la acest personaj, faţa lucrurilor se schimbă, întrucât vistiernicul Iuga e bine cunoscut ca un mare donator la Putna. În 1476, la 25 ianuarie, 1 iunie şi 29 iunie[13], el a făcut danii însemnate Mănăstirii Putna – cădelniţe şi chivote, bani lichizi, cai, oi, precum şi satul Şirăuţi, în ţinutul Cernăuţilor. Înainte de zidirea Putnei, acelaşi Iuga dăruise Mănăstirii Moldoviţa, la 1462, trei dvere, un pocrovăţ, mânecuţe (toate de damasc roşu), o cădelniţă, un cal şi 25 de galbeni[14]. Pentru toate aceste patru mari danii, vistiernicul Iuga a

---

[6] Cf. **DRH**, cit., nr.65 (p.95-96), 66 (p.97-98), 67 (p.99-100), 70 (p.103-104); v. şi comentariul de la p.128.

[7] Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVII*, Bucureşti, 1971, p.262.

[8] **DRH**, cit., nr.218, p.331-332.

[9] *Ibidem*, nr.219, p.333-334.

[10] Ultima menţiune la 29 mai (*ibidem*, nr.262, p.402-403). Pentru intervalul 29 mai 1484 – 14 septembrie 1486, nu sunt cunoscute documente cu marea mărturie, aşa încât nu se poate preciza momentul când Sima Boldur a succedat lui Chiracol.

[11] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, Bucureşti, 1913, p.369-370.

[12] Înainte de 24 mai 1479 – v. mai sus, pentru Chiracol. Însă e interesant că el e menţionat, ***cu dregătorie***, şi într-un document din 6987 septembrie 20 (**DRH**, II, nr.221, p.337-338). Aceasta nu poate avea o explicaţie logică în succesiunea normală la dregătorie, dar s-ar explica deplin dacă, în adevăr, începutul anului ar fi fost la 1 septembrie, anul de la Hristos fiind, în acest caz, 1478. Pentru această întoarcere la anul de la 1 septembrie – cf., recent, Alexandru Nichitici, *Începutul anului calendaristic în cancelaria statului moldovenesc medieval*, în „**Pergament**. Anuarul Arhivelor Republicii Moldova", II, 1999 (Chişinău, 2001), p.217-241.

[13] **DRH**, cit., nr.205 (p.310-311), 207 (p.314-315) şi 208 (p.315-316).

[14] *Ibidem*, nr.102, p.144-145.

lăsat documente scrise, cu clauze identice: pomeniri, slujbe şi rugăciuni pentru el, pentru soţia Nastea, pentru „copilul meu iubit”, Mihul (ceaşnic la 1476) şi pentru „fiica mea dragă”, Sofia (Sopţea). Toate cele patru acte sunt redactate ca un fel de contracte, în care ambele părţi îşi asumă reciproc cuvenitele responsabilităţi: egumenul Anastasie al Moldoviţei, la 1462, şi arhimandritul Ioasaf, egumenul Putnei, la 1476, făgăduiesc donatorului că slujbele şi rugăciunile se vor face „până când va fi acest sfânt loc”. În toate cele patru acte, Iuga este arătat ca *fiu* şi *prieten* (sau este evocată dragostea de fiu şi prietenia sa). În toate cele patru acte, donatorul se intitulează, cu mândrie, „pan Ignatie numit Iuga, marele vistiernic al lui Ioan Ştefan voievod”[15]. Recunoaştem, în această intitulare, o parte din inscripţia funerară de la Putna: şi acolo, personajul înhumat este identificat nu prin simpla menţionare a dregătoriei, ci prin raportarea la domnul ţării: „al lui Ioan Ştefan voievod”. Nu altfel se intitulează, în inscripţia lespezii funerare de la Bălineşti, Ioan Tăutu, marele logofăt al lui Ştefan voievod.

Despre pan Ignatie numit Iuga nu avem nici un fel de alte informaţii. Nu se ştie cărei familii îi aparţinea soţia sa, nu se ştie ce au devenit copiii săi, Mihul şi Sofia, morţi – s-ar părea – înainte de sfârşitul veacului: la 1499, e menţionată doar Nastea[16]. Din informaţiile azi cunoscute, se vede că panul Iuga nu pare a fi avut nici o proprietate moştenită: atât satul Şirăuţi, cât şi viile de la Hârlău erau cumpărături. În schimb, personajul dispunea de numerar şi de argintărie. Este o constatare importantă, asupra căreia voi reveni de îndată.

Nu cred că mai poate încăpea vreo îndoială cu privire la identitatea celui înhumat în biserica Mănăstirii Putna şi din a cărui piatră funerară s-a mai păstrat un fragment: este, desigur, vistiernicul Iuga, mare „prieten” al ctitoriilor voievodale şi generos donator la Putna. Alături de aceste danii, îl identifică perfect chipul în care el însuşi se recomandă în actele sale, ca şi pe piatra de mormânt: „marele vistiernic al lui Ioan Ştefan voievod”. Îngroparea sa în biserica menită a fi necropola familiei lui Ştefan cel Mare generează, însă, un şir de întrebări care par a lumina un drum necercetat în istoria noastră medievală.

Mai trebuie – înainte de a păşi pe acest drum – să observăm câteva detalii. Ultimele menţiuni documentare ale lui Iuga, ca sfetnic fără dregătorie în fruntea

[15] Traducerile româneşti, publicate în **DRH**, dau forma „vistier”; cum toate celelalte dregătorii cu nume formate în chip similar au aceeaşi desinenţă *-nic* (vornic, ceaşnic/paharnic, stolnic, postelnic), nu văd nici un motiv pentru a renunţa la forma textelor slave, ***vistiernic***.

[16] **DRH**, **A. Moldova**, III (1487-1504), volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi N. Ciocan, Bucureşti, 1980, nr.244, p.433-436 (se menţionează o vie la Hârlău, danie a vistiernicului Iuga la Voroneţ, unde domnul dă şi altă vie, cumpărată acum de la soţia răposatului vistiernic, cneaghina Nastea). O întărire similară şi pentru Mănăstirea Bistriţa (nr.246, p.438-443).

sfatului domnesc (al cincilea), datează din mai 1484; lespedea funerară dă văleatul 6998, adică A.D. 1490. E o constatare care ne apare stânjenitoare, întrucât ne-am obişnuit să credem că dispariţia unui personaj (mai ales unul oficial) din acte coincide, aproximativ, cu trecerea lui din această viaţă. Din acest punct de vedere, distanţa de şase ani e, în adevăr, stânjenitoare. Dar e de acceptat că nu întotdeauna ieşirea din viaţa publică trebuie să coincidă cu ieşirea pură şi simplă din viaţă. O mare dramă de familie, o boală grea, o înfruntare cu domnul – iată câteva motive, la întâmplare, care puteau determina pe cineva să părăsească scena vieţii publice. Un mare dregător ieşit astfel din lumina reflectoarelor noastre putea intra (de bună voie ori silit) în monahism, pentru a-şi petrece ultimii ani ai vieţii sale în smerenie şi în rugăciuni; exemplul cel mai potrivit îl oferă fostul mare vistiernic Ieremia, care a trăit ca Evloghie monah, în ctitoria sa de la Sălăgeni, cel puţin 17 ani (1529-1546), după ce îşi pierduse dregătoria cu vreo alţi şase ani mai înainte[17]. Aşa stând lucrurile în „istoria ca realitate" – adeseori diferită de istoria povestită de izvoare şi de regulă diferită de istoria reconstituită de istorici ! – cei şase ani de tăcere asupra lui Iuga vistiernicul nu mai constituie o paranteză stânjenitoare. Se poate întâmpla că şi-a pierdut copiii în marele vârtej al anului 1484, se poate întâmpla că el însuşi a dobândit răni grele în luptele din acel an sau vreo altă boală şi a fost silit să renunţe la prezenţa în sfatul domnesc, după ce activase acolo vreme de numai puţin de 26 de ani. **Exclud cu toată certitudinea** posibilitatea unui conflict cu domnul – ceea ce n-ar mai fi îngăduit înhumarea sa în Putna, sub o piatră căreia tocmai numele lui Ştefan voievod îi dă maxima însemnătate şi strălucire. Deopotrivă, **exclud cu toată certitudinea** ipoteza intrării sale în monahism, tocmai pentru faptul că piatra funerară îl înfăţişează cu titlul de care el trebuie să fi fost foarte mândru: ***vistiernicul lui Ioan Ştefan voievod***. Trebuie, deci, să rămânem la aceste două constatări: prima – Iuga a ieşit din dregătorie la 1484 şi a murit la 1490; a doua – a fost înhumat nu în vreo ctitorie personală (dacă va fi existat vreuna), ci în chiar necropola familiei domnului său. O asemenea cinstire ne îngăduie să afirmăm că, pentru Ştefan cel Mare însuşi, fostul său vistiernic era, şi el, **un ctitor al Putnei.**

Că Iuga a fost înhumat *în biserică* şi nu în afara ei, o arată ceea ce s-a mai păstrat din lespedea sa funerară. Literele aşa de elegante care compun numele lui Ioan Ştefan voievod, ca şi delicatul ornament care le precede, nu şi-ar mai fi păstrat prospeţimea de azi dacă lespedea ar fi stat afară.

Aceste constatări ne obligă să readucem în discuţie un fapt evidenţiat acum aproape 150 de ani. La 1856, cu prilejul deschiderii criptelor de la Putna,

---

[17] Cf. Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători ...*, *cit.*, p.304.

comisia cesaro-crăiască a avut surpriza să găsească în pronaos un mormânt în plus faţă de cele marcate de pietrele cunoscute. Reamintesc faptul că în pronaosul bisericii Mănăstirii Putna se află – în dreapta – mormântul lui **Bogdan III**, la perete, înălţat şi cu baldachin, şi al surorii sale, **Maria Cneajna**, cu lespedea aşezată la nivelul pardoselii; în chip simetric, se află – în stânga - mormântul doamnei **Maria** a lui Petru Rareş, la perete, înălţat şi cu baldachin, şi al lui **Ştefan cel Tânăr** (Ştefăniţă), cu lespedea aşezată la nivelul pardoselii. Meticuloşii cercetători de la 1856 au identificat, la picioarele criptei lui Bogdan III, un „al cincilea mormânt, despre care nu se face nici o menţiune între mai sus amintitele monumente şi pietre funerare din pronaos"[18]; s-a văzut, în acest mormânt, craniul răposatului, „complet învelit, acoperit cu o căciulă de blană, rotundă"[19], precum şi veşmintele bogate, „veşminte care constau din stofe de mătase, iniţial – probabil – roşii, foarte grele"; sub această primă piesă vestimentară, s-a putut zări o alta, „scurtă, naţională, cusută cu mici nasturi de metal în formă de mazăre, trecuţi în oxidare, descusuţi, la mâini împodobită cu fluturi din metal nobil"[20]. Trec peste caracterizarea de „naţională" a acelei haine scurte, caracterizare nepotrivită (în chip identic s-a vorbit despre broderia de pe gulerul cămăşii logofătului Tăutu!), pentru a sublinia judiciosul raţionament al „comisarilor" de la 1856; la întrebarea „cui poate să fi aparţinut [...] cadavrul aflat îmbrăcat din al cincilea mormânt" din pronaos[21], ei au formulat un răspuns de o logică perfectă *în premise*: „trebuie să se conchidă, din faptul că în biserică sunt înmormântaţi numai membri ai familiei de ctitori, a lui Ştefan cel Mare, şi că stofele bogate de îmbrăcăminte, descoperite pe cadavru, asemănătoare celorlalte veşminte princiare, confirmă că acesta este un mormânt al unui descendent al pomenitei familii princiare ..."[22]; la *concluzie*, însă, „comisarii" au căzut în capcana informaţiilor documentare şi au identificat pe răposat cu Alexandru, fiul lui Ştefan cel Mare. Azi ştim, datorită letopiseţului aşa-numit „anonim" sau de la Bistriţa şi letopiseţului zis „Putna I", că acest fiu domnesc a fost îngropat la Mănăstirea Bistriţa, „lângă străbunicul lui, Alexandru voievod"[23]. Dar cele două letopiseţe nu erau cunoscute la 1856, aşa încât „comisarii" au fost îndreptăţiţi să ajungă la acea concluzie.

---

[18] Ion Zugrav (†), Vasile M. Demciuc, *Commissionsprotokoll über die Eröffnung der Klostergrüfte von Putna*, în „Codrul Cosminului" (Serie nouă – „Analele Universităţii «Ştefan cel Mare»", Secţiunea istorie), 2 (12), 1996, p.391.

[19] *Ibidem*, p.392.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p.399.

[22] *Ibidem*, p.400.

[23] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ed. P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p.11 şi 47 (text slav), 20 şi 52 (traduceri).

Respingând, pe drept cuvânt, această atribuire, d-l Claudiu Paradais a sugerat, în 1982, că am avea de-a face cu mormântul Mariei Despina, doamna lui Radu cel Frumos şi soacra lui Ştefan cel Mare, moartă la 11 mai 1500 şi îngropată în Mănăstirea Putna[24]; cu acel prilej, d-l Paradais afirma, în treacăt, că acest „mormânt enigmatic" a fost „marcat recent cu o frântură de lespede găsită în mănăstire"[25]. Câțiva ani mai târziu, în masivul volum dedicat comorilor Putnei, acelaşi autor a descris sumar lespedea fragmentară „încastrată aici cu prilejul ultimei restaurări a bisericii, după anul 1970"; d-sa a observat că pe lespede «se pot descifra data de 6998 (= 1490) şi câteva cuvinte slavoneşti din care ar rezulta că „Io Ştefan voievod" a făcut-o pentru mormântul unui vistiernic»[26]; fără să pună în relație cuvintele descifrabile ale inscripției funerare cu informaţiile documentare despre vistiernicul mare donator la Putna, d-l Paradais a conchis că respectiva lespede „nu are nici o legătură cu mormântul pe care-l marchează"[27] şi a rămas la opinia că „ocultul mormânt de la Putna ar putea fi atribuit, cu destul temei, doamnei Maria Despina, soția lui Radu cel Frumos"[28].

După toate cele înfățişate până aici, cred că nu se poate susține atribuirea acestui mormânt doamnei Maria Despina şi mi se pare mai credibilă ipoteza că acolo a fost îngropat marele vistiernic Iuga. Aşezarea fragmentului de lespede funerară tocmai în acel loc a fost, desigur, o întâmplare, dar ea a avut un temei logic: singurul fragment de lespede funerară descoperit, foarte probabil[29], în biserică a fost aşezat pe singurul mormânt lipsit de lespede funerară !

*

În afara faptului că a fost înhumat în biserica destinată de Ştefan cel Mare a fi necropolă de familie, marele vistiernic Iuga nu are nimic spectaculos în biografia sa[30]. Despre personalitatea lui, însă, ne vorbesc cele patru acte ale sale, redactate

---

[24] Claudiu Paradais, *Mormintele voievodale de la Putna*, în MMS, LVIII, 1982, 3-4, p.256 („Opinăm, în consecință, că neidentificatul mormânt de la Putna, ar putea fi atribuit, cu destul temei, doamnei Maria Despina, soția lui Radu cel Frumos"). V. şi p.263-264.

[25] *Ibidem*, p.256.

[26] Idem, *Comori ale spiritualității româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p.39, n.34. Din păcate, autorul nu precizează cui aparține lectura fragmentelor de inscripție – d-sale sau altcuiva – aşa încât micile erori rămân fără ... paternitate certă !

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*, p.39 (cf. şi *supra*, n.24).

[29] Presupun aceasta, întrucât e singurul fragment de lespede funerară refolosit în biserică; fragmente ale altor lespezi funerare se află în lapidariul din curtea Mănăstirii.

[30] Mihai Costăchescu, *Arderea Târgului Floci şi a Ialomiței în 1470. Un fapt necunoscut din luptele lui Ştefan cel Mare cu muntenii*, Iaşi, 1935, p.54-56; pe aceste informații se întemeiază şi „vocea" redactată de Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p.277.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

după un formular unic; alături de ele, este deosebit de sugestivă şi bogăţia daniilor, dar şi – mai ales – *absenţa unor proprietăţi funciare moştenite*. Această din urmă realitate poate să aibă trei cauze: personajul era fie un străin de ţară (cum va fi logofătul Toader „Bubuiog"), fie un om foarte de jos, care nu moştenise nimic de la înaintaşii săi (caz absolut exclus pentru vremea aceasta), fie – din contra - aparţinea celui mai înalt nivel social, *familiei domnitoare*. Elementele după care s-ar putea discerne poziţia reală a personajului nostru sunt foarte puţine. Judecând după prenumele *Iuga* – purtat de un frate al bunicului lui Ştefan cel Mare – dar şi după ceea ce s-ar putea interpreta ca o preferinţă pentru *damascul roşu* (material din care au fost făcute broderiile liturgice dăruite de el şi, foarte probabil, veşmântul cu care a fost înmormântat), sunt înclinat a susţine apartenenţa marelui vistiernic la neamul din care se trăgea însuşi domnul ţării.

În fine, trebuie să se observe că Iuga a fost coborât în cripta putneană şi nu într-o eventuală ctitorie de familie pe vremea când soţia sa era încă în viaţă (mai trăia şi în noiembrie 1499), deci nu s-ar putea spune că avem de-a face cu un bătrân sfetnic rămas fără familie şi faţă de care domnul ţării şi-a arătat recunoştinţa, atât pentru slujba credincioasă, cât şi pentru bogatele daruri făcute Putnei. Pe de altă parte, această înhumare se face într-un moment când Putna nici nu-şi împlinise, încă, rolul său de necropolă a familiei lui Ştefan: abia se îngropaseră acolo Maria de Mangop (1477) şi micii principi Bogdan (1479) şi Petru (1480); între doamnă şi copii, la 1478, s-a coborât acolo şi trupul bătrânului Mitropolit Teoctist I (întâmplare care, din aceeaşi perspectivă, pune şi ea întrebări tulburătoare ...). Aşa stând lucrurile, trebuie să admitem că înhumarea vistiernicului Iuga la Putna a fost urmarea nu a cererii familiei sale, ci a voinţei *marelui ctitor*, care era domnul însuşi. Necropola dinastică fiind o expresie a conştiinţei dinastice[31], înmormântarea cuiva acolo, *încă din timpul vieţii ctitorului*, implică (vrând-nevrând !) şi calitatea de părtaş la ctitorie, şi/sau pe aceea de rudă apropiată. Şase ani mai târziu, când propriul fiu şi moştenitor al lui Ştefan cel Mare a trecut la cele veşnice, a fost dus nu la Putna, ci la Bistriţa, „lângă străbunicul lui".

*

Cazul lui Ignatie-Iuga – unic, se pare, la Mănăstirea Putna – ne obligă să aducem pe terenul actualei cercetări cazurile altor boieri, mari dregători şi

[31] Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, X^e – XIV^e siècle*, Paris, 1986, p.79, cu referire la Saint-Denis: „L'existence d'une nécropole familiale implique une forme de conscience de soi, qui en l'occurence était probablement dynastique ...". În aceeaşi lucrare (p.77-79), observaţii şi despre nume „încărcate de o semnificaţie particulară", „investite cu conotaţii speciale", folosite pentru a marca apartenenţa la dinastie sau legăturile cu ea. Vistiernicul lui Ştefan cel Mare ar putea fi purtătorul unui asemenea nume ?

sfetnici domneşti, îngropaţi în bisericile unor mănăstiri menite a fi necropole princiare sau în alte biserici şi mănăstiri ctitorite de principii Moldovei. Astfel, după cazul lui **Micotă**, pârcălab de Neamţ – mort la 1 octombrie 1495 şi îngropat în biserica Mănăstirii Neamţului, sub o piatră împodobită de „Io Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovei"[32] – avem câţiva sfetnici ai lui Petru Rareş îngropaţi în ctitoriile acestuia. Nu este, poate, relevant cazul lui Toma, marele vistiernic al lui Petru Rareş, mort la 21 august 1543 şi îngropat în biserica Sf. Dumitru din Suceava, ctitoria domnului său, sub o lespede pusă de soţia sa[33]; poate nici înmormântarea, la Mănăstirea Probota, a pârcălabului Fraţian de Neamţ, la 1544, nu va fi socotită relevantă, dat fiind faptul că, după cât se pare, familia soţiei sale se afla în legături mai vechi cu acest lăcaş[34]. Însă înmormântarea, în 1545, tot la Probota, a lui Nicoară Hâra, pârcălabul de Hotin, începe să corespundă mai limpede modelului pe care îl sugerează prezenţa lui Ignatie-Iuga în necropola princiară de la Putna: Hâra aparţinea unei familii care avea propria ctitorie, la Zahareşti, unde el însuşi pusese (1542) o piatră pe mormântul mamei sale, Marena; neamul său a rămas legat, până târziu (şi prin urmaşii pe linie feminină), de acest sat. Şi totuşi, mormântul acestui foarte fidel servitor al lui Petru vodă se află în necropola princiară de la Probota[35]. Şi tot acolo s-a făcut un loc până şi nefericitului portar de Suceava Petru Vartic[36], deşi tăiat pentru (nedovedită) hiclenie de Iliaş Rareş (7 aprilie 1548).

Dacă înmormântarea într-o biserică este un drept derivat din calitatea de ctitor al respectivului lăcaş, atunci, în chip evident, trebuie să acceptăm că aceşti boieri erau socotiţi printre ctitorii Probotei. Tot acolo se află şi o adevărată necropolă a familiei Stroici, cu morminte pentru membri din două sau poate chiar trei generaţii[37]. În cazul acestora din urmă, s-ar putea vorbi de exercitarea unui drept (moştenit) de ctitorie[38]. Dar în cazul celorlalţi boieri îngropaţi la Probota[39] ?

---

[32] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă ..., cit.*, p.261.

[33] Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş*, Iaşi, 2002, p.343-352.

[34] *Ibidem*, p.265-267.

[35] *Ibidem*, p.193-205. E interesant de constatat că şi un frate al lui Nicoară Hâra, anume pârcălabul de Hotin Ioan Hâra, a fost înmormântat nu în lăcaşul ctitorit de familia sa la Zahareşti, ci în biserica Mănăstirii Humor – cf. Petronel Zahariuc, *O genealogie de refăcut: familia Hâra*, în **ArhGen**, I (VI), 1994, 3-4, p.227-228.

[36] Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, p.304-320.

[37] Cf. Voica Maria Puşcaşu, *Lespezile funerare de la Mănăstirea Probota*, I şi II, în **ArhGen**, II (VII), 1995, 1-2, p.147-157 şi, respectiv, III (VIII), 1996, 1-2, p.255-268.

[38] Ipoteza aceasta ar necesita o discuţie separată, pentru explicarea unor fapte neclare; astfel, în stadiul actual al cunoştinţelor noastre, înrudită cu ctitorul Probotei era, *cu certitudine*, ramura lui Luca Stroici, prin soţia acestuia, Păscălina, nepoata de fiică a fratelui uterin al lui Petru Rareş,

Un început de lămurire ni-l dă tot Probota. În actul de închinare a acestei mănăstiri către Patriarhia de Ierusalim (Sfântul Mormânt), redactat de Mitropolitul Dosoftei la 1676/1677 (7185), se află o formulă care ar fi trebuit să dea şi până acum de gândit istoricilor; anume, se spune că, după stricarea mănăstirii la 1621/1622 (7130), Probota a cunoscut o perioadă foarte grea, stând chiar şi descoperită vreme de doi ani, întrucât *„fiind domnească, nime nu cuteza să să facă ctitor* să o acopere". A trebuit să ajungă domn Vasile Lupu pentru ca, luând Probota direct sub ocrotirea lui, să *conceadă* („déde voe") vărului său, marele postelnic Iorga, dreptul de a acoperi biserica mănăstirii; în acelaşi timp, domnul însuşi a refăcut zidul de incintă iar fratele său, marele paharnic Gheorghe, a reparat trapeza (e drept, în schimbul unui munte cedat de soborul întreg)[40].

Ideea exprimată de Dosoftei se regăseşte, câteva decenii mai înainte, în testamentul lui Miron vodă Barnovschi, din 1633; în legătură cu Mănăstirea Bârnova, fostul domn al Moldovei spune în preziua tragicului său sfârşit: „Pentru sfânta Monastire Bârnova, care iaste începută de noi, vedem că după vremi ce stătură, alt nime nu va putea să o săvârşească, *numai o putere domnească*. Pentru aceea, de va alege Dumnezeu un domn creştin ca acela să o săvârşască, Dumnezeu să-i fie întru ajutor"[41]. În adevăr, mănăstirea începută de Miron vodă a fost isprăvită de un domn al Moldovei, Istratie Dabija, soţul unei

---

Toader pârcălabul de Hotin – cf. Maria Magdalena Székely, *Noi contribuţii la genealogia familiei Stroici*, în **ArhGen**, II (VII), 1995, 1-2, p.67-70, cu îndreptările aduse de autoare, *Sfetnicii lui Petru Rareş, cit.*, p.177-179 (şi anexa 16); dar, din această ramură se îngroapă la Probota doar Păscălina şi, *poate*, fiul ei, Ionaşco Stroici (Voica Maria Puşcaşu, *op. cit.*, I, p.153 şi n.26; II, p.267); în schimb, aproape toată familia lui Simion (el, soţia, doi băieţi şi o fată) şi-a aflat locul de veci acolo, ceea ce justifică observaţia că „familia Stroici – şi, în mod special, [ramura lui] Simion Stroici – *a fost ctitoră la Mănăstirea Probota*" (*ibidem*, p.155; subl.aut.). Era, însă, soţia sa o „nepoată a Mariei Rareş" (*ibidem*) ? Dacă acceptăm ipoteza că şi o soră a fraţilor Stroici, anume Vasilca, a fost îngropată la 1569 de tatăl lor, Ion Stroici, „în mănăstirea *sa*, în Probota" (*ibidem*, p.152 şi 155, n.28), unde s-a înhumat, două decenii mai târziu, şi cel de-al treilea frate, Grigore, fost egumen al Probotei (*ibidem*, II, p.262), atunci întreaga problemă trebuie rediscutată, în lumina eventualului rol ctitoricesc *mai vechi* al Stroiceştilor. La Humor, de pildă, urmaşul vechilor ctitori devine „al doilea ctitor", după Toader „Bubuiog", al noului lăcaş.

[39] D-na Voica Maria Puşcaşu a remarcat, cu dreptate, caracterul special al înhumărilor boiereşti de la Probota: „Înmormântarea unor personaje boiereşti în cuprinsul pronaosului Probotei Noi apare ca un act subiectiv – iniţial o *manifestare a voinţei (şi permisiunii) domneşti*, cu ample semnificaţii ţinând de acordarea privilegiilor, fie ele şi *post-mortem*" (Voica Maria Puşcaşu, *op. cit.*, II, p.268; subl. aut.).

[40] Melchisedec, Episcopul Romanului, *Notiţe istorice şi arheologice adunate de pe la 48 mănăstiri şi biserici antice din Moldova*, Bucureşti, 1885, p.164.

[41] **DRH, A. Moldova**, XXI (1632-1633), întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi L. Şimanschi, Bucureşti, 1971, nr.333, p.426 (subl. mea).

nepoate colaterale a ctitorului mare[42]. Evident că respectiva prevedere testamentară nu se referă la puterea economică a vreunui succesor în scaunul domnesc: existau, desigur, destui boieri foarte bogaţi, în stare să desăvârşească zidirea mănăstirii. E, la mijloc, ca şi în cazul Probotei, ***cutezanţa de a se face ctitor*** la o ctitorie domnească, precum spune foarte lămurit Dosoftei. Ceea ce aminteşte o întâmplare povestită de Miron Costin în legătură cu trecerea puterii domneşti de la Vasile vodă Lupu la Gheorghe vodă Ştefan: «La Roman petrecându Ştefan vodă, cerca în toate părţile şi acmu unile, apoi altele de a lui Vasilie vodă tupilate, ori odoară, ori bani. Den dzi în dzi să vădiia unile la un loc, altele la altu loc. S-au oblicit şi la sluga lui credzută încă den boieriia lui, anume Gătoaie, un surguci de a lui Vasilie vodă tupilat la dânsul de câtva preţ, trimiţându-l pe dânsul la toate ce să lua den casa lui Vasilie vodă, pentru credinţa şi pre sama lui era odoarăle, câte să lua. Multu au stătut în gându Ştefan vodă, cu ce gându l-au făcut acel furtuşag acea slugă a lui. Nu ştiu ce i-au părut pre dânsul şi dentr-alte sémne mai denainte şi den fapta aceasta cu surguciul, i-au tăiat capul în Roman, dzicându că: „De ar hi oprit unu lucru ce i s-au cuvinit lui, l-aşi hi iertat eu. El au furat ***un lucru ce să cuvine unui domnu***"»[43]. Era, deci, ca un fel de sacrilegiu, ca furtul unor vase sau veşminte de cult dintr-o biserică ori ca spurcarea unei sfinte taine.

Între ceea ce ***se cuvenea*** şi ceea ce ***nu se cuvenea***, stătea ***cutezanţa***. Iar a cuteza se cuvenea numai unora, adică acelora care se puteau socoti părtaşi la exercitarea atributelor puterii suverane ori pe care aceasta însăşi îi asocia la exercitarea acelor atribute. Dosoftei spune cât se poate de explicit că Vasile vodă a dat vărului său îngăduinţa de a acoperi biserica Probotei. Dar, în această lumină, este oare altul cazul bisericii Mănăstirii Humor ?! Ea trece drept ctitoria lui Toader „Bubuiog", marele logofăt[44] al lui Petru Rareş, dar tabloul votiv îl reprezintă nu pe logofăt, ci pe domnul însuşi cu familia sa, în timp ce chipul lui „Bubuiog" (ca şi acela al soţiei sale) se vede numai în portretul funerar. Iar pisania spune că biserica s-a zidit „cu dania [= cheltuiala] şi osteneala" marelui logofăt, dar „din voinţa şi cu ajutorul" lui Petru voievod[45]. Avem, deci, şi aici, un fel de concesionare a dreptului de a ridica din nou un vechi aşezământ, ctitorit

---

[42] Cf. Maria Magdalena Székely, *Note despre bisericile Sf. Vineri şi Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul din Iaşi*, în SMIM, XIX, 2001, p.36-37.

[43] Miron Costin, *Opere*, ed. P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.168 (subl. mea).

[44] Cf. Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş*, *cit.*, p.42-80.

[45] Traducerea pisaniei la G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea. 1527-1582*, Bucureşti, 1928, p.26 (fotografie la p.28). Textul slav, la Eugen A. Kozak, *Die Inschriften aus der Bukovina* (*cit. supra*, n.1), p.29, după care o traducere nouă la Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, p.76-77.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cândva de o rudă domnească[46]. De neam mare va fi fost logofătul Toader însuşi, după cum par să indice unele detalii de la Humor, precum titlul de *jupan* aflat în trei izvoare contemporane, ca şi încălţările roşii cu care e înfăţişat în aşa-zisul portret funerar[47]; după o sumară cercetare recentă, Toader „Bubuiog" ar fi singurul boier reprezentat, în arta acelei vremi, purtând încălţări roşii: toate celelalte personaje reprezentate cu asemenea încălţări „sunt domni sau membri ai familei domneşti"[48]. Ctitoria de la Humor merită, însă, o cercetare specială sub acest aspect, întrucât de ea se leagă încă două elemente care ţin de exercitarea puterii, dintre care unul de o importanţă covârşitoare pentru acest domeniu: la Humor a fost trimis, în 1473, faimosul *Tetraevanghel* cu minunatul portret al lui Ştefan cel Mare, manuscris în a cărui notiţă dedicatorie domnul e numit pentru prima dată cu titlul de ***împărat***[49]; şi nu e altul decât tocmai acel manuscris pe care Petru Rareş l-a purtat în bagajele lui de pribeag la Istanbul, în 1540-1541. Astfel, ne putem întreba dacă Petru vodă nu a concedat marelui său logofăt dreptul ***domnesc*** de a reface Humorul tocmai pentru a da acelui manuscris o *casă* anume, ca un chivot pentru o relicvă scumpă.

La Humor a dăruit şi marele logofăt Ioan Tăutu, la 1492, un manuscris mai puţin însemnat, un *Minei* al lunii februarie, scris pe hârtie[50]. Logofătul Tăutu e, însă, tocmai acela căruia, potrivit unei cercetări recente, i-a revenit onoarea „să urmeze pilda sau, cel mult, să se alăture iniţiativei lui Ştefan cel Mare" în promovarea picturii exterioare[51]. Constatând existenţa picturii exterioare la Bălineşti în aceeaşi vreme în care şi ctitoriile domneşti erau pregătite să primească această somptuoasă podoabă, d-l Dumitru Nastase observă: „Nu însă marele logofăt era în măsură să iniţieze pictura exterioară, el neputând în această privinţă decât să se conformeze modelului oferit, sau propus, de domnul său. Nu totuşi mai târziu, ci aproape, sau chiar laolaltă, cu Ştefan. Această simultaneitate presupune o hotărâre în acord, dar în care întâiul său sfetnic îşi secondează suveranul..."[52]. În lumina constatărilor generale de până aici, şi dacă ţinem

---

[46] Este concluzia la care a ajuns Leon Şimanschi, *Cele mai vechi sigilii domneşti şi boiereşti din Moldova (1387-1421)*, în **AIIAI**, XVII, 1980, p.145. V. şi Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, p.76.

[47] Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, p.51-55.

[48] *Ibidem*, p.55.

[49] Termenul (cf. *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă ...*, *cit.*, p.388) a suscitat interpretări contradictorii. Problematica şi toată bibliografia la Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, în **SMIM**, XVI, 1998, p.65-102. Nu văd cum, în textele în care apare, termenul respectiv ar putea căpăta altă traducere decât cea de ***împărat***.

[50] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă ...*, *cit.*, p.402.

[51] Dumitru Nastase, *Biserica din Bălineşti şi pictura ei exterioară*, în **SCIA**, seria *Artă plastică*, 43, 1996, p.16.

[52] *Ibidem*, p.17.

seama de faptul că pictura exterioară a fost definită ca ***un manifest de putere*** şi ca ***un atribut al puterii suverane***, mi se pare lesne de înţeles că avem de-a face, şi în acest caz, nu atât cu o concedare, cât cu o asociere la exercitarea atributelor puterii suverane.

Sunt şi alte mărturii care pot fi adăugate la acest dosar, abia deschis acum. Astfel, rolul lui Costea Bucioc, în 1611-1617, la Râşca[53], precum şi rolul lui Dumitraşco Şoldan[54], în 1632 (?)[55], la Pângăraţi[56] se înţeleg bine numai în spiritul acestor precizări: în ambele cazuri, avem de-a face cu doi boieri mari, sfetnici domneşti, care ***au cutezat să se facă ctitori*** – pentru a relua cuvintele Mitropolitului Dosoftei – la vechi ctitorii princiare. Cred că trebuie să acceptăm că în ambele cazuri puterea domnească a dat celor doi boieri îngăduinţa să cuteze, şi aceasta întrucât şi Bucioc, şi Şoldan făceau parte din categoria celor

---

[53] Costea Bucioc a zidit, la Râşca, între 6 iunie 1611 şi 30 septembrie 1617, un pridvor „mare ca o biserică" (G. Balş, *op. cit.*, p.79), având „un alt aspect decât obişnuitele pridvoare" (idem, *Bisericile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, p.60); intrarea somptuoasă a fost împodobită nu numai cu o pisanie după vechiul tipic (cf. N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, I, Bucureşti, 1905, p.52; foto la G. Balş, *op. cit.*, p.60, fig.73), ci şi cu ***stema personală a noului ctitor***, săpată în piatră, aşezată de-o parte şi de alta a portalului (G. Balş, *op. cit.*, p.61, fig.74). Pentru această stemă şi rosturile ei, cf. Ştefan S. Gorovei, *Cu privire la heraldica medievală românească*, în **ArhGen**, II (VII), 1995, 1-2 [= **Caiete heraldice** (I)], p.273-284.

[54] Pisania de la Pângăraţi, aşa cum a fost publicată – G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, p.180 (foto la p.188, fig.216; textul slav şi traducerea românească la p.347) – dă titlul de „vel vist[iernic]", dar editorul a pus şi un semn de întrebare după această formulă! Cât priveşte data, ea a fost citită **7151** sep[tembrie] **8** (G. Balş, *op. cit.*, p.180, dă, din eroare, ziua de 10). Însă, pe de o parte, Dumitraşco Şoldan murise încă din 1640/1641 (Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători ...*, *cit.*, p.448), iar pe de altă parte, el n-a fost niciodată vistiernic (*ibidem*, p.447-448) ! În măsura în care conjecturile sunt permise, sunt înclinat să cred că văleatul trebuie citit **7141** – argumente: **1°** cifra zecilor, în fotografie (G. Balş, *op.cit.*, p.188), e mai degrabă м (40) decât н (50); **2°** în pomelnicul Pângăraţilor (*ibidem*, p.347), respectiva activitate, privegheată de ieromonahul Andonie, e pusă sub anul 7144 (1635/1636), unde o confuzie între literele-cifre а (1) şi д (4) este perfect acceptabilă. Însă, dacă anul pisaniei devine 7141 (septembrie 1632), atunci dregătoria lui Şoldan e aceea de spătar (Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p.447).

[55] Cf. nota precedentă.

[56] Pisania Pângăraţilor s-a pierdut; partea esenţială a textului ei, cu anul sfinţirii (1560), s-a păstrat, însă, în *Cuvântul pentru zidirea Sfintei Mănăstiri Pângăraţi* – cf. Petre Ş. Năsturel, *Le Dit du monastère de Pângăraţi. I. Premières recherches*, în **BBRF**, X (XIV serie nouă), 1983, p.397. Lui Dumitraşco Şoldan pare să i se datoreze partea de sus a bisericii, pe care pisania – datând din 8 septembrie 1642 – o numeşte, modest, *clisiarniţă*: G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, p.180 (foto la p.188, fig.216; textul slav la p.346). Această pisanie, ca şi informaţiile din pomelnic (*ibidem*), indică o legătură cu Mănăstirea Bisericani, de unde provenea ieromonahul Andonie, „pristavul" lucrărilor de la Pângăraţi. *Dar Şoldan se făcuse ctitor şi la Bisericani* – v. mai departe, în text.

cărora *li se cuvenea* respectiva cutezanţă. În această ordine de idei, e suficient să amintim că Bucioc a fost, la un moment dat, candidatul ţării la tronul Moldovei[57] iar Şoldan – cumnatul său pentru un timp – era cumnat de vară primară al lui Vasile vodă (acesta fiind, pe de altă parte, ginere al aceluiaşi Bucioc)[58]. Dacă nu descendenţa din vechii domni ai Moldovei[59], cel puţin apropiata înrudire cu Movileştii şi, pentru Şoldan, apartenenţa la „casa domniei" lui Vasile vodă au justificat asocierea celor doi la exercitarea unor atribute ale puterii suverane. Cazul lui Dumitraşco Şoldan s-ar putea să fie încă şi mai interesant, întrucât el este cunoscut ca ctitor şi la Bisericani – unde a contribuit la construirea zidului de incintă, a pivniţei şi a clisiarniţei[60] – dar şi la Probota, unde (în schimbul unui sat) a „acoperit clisiarniţa şi un turn", cum spune Dosoftei în actul de închinare deja menţionat[61]. Actele ctitoriceşti ale acestor doi boieri – Bucioc şi Şoldan – au relevat şi anterior aspecte demne de o cercetare atentă[62].

Un ultim exemplu, din acelaşi veac XVII, mi se pare la fel de luminos, solicitând şi el o cercetare mai atentă. Este vorba de folosirea Sfântului Ioan cel Nou (de la Suceava) pentru hramul unor biserici[63]. După paraclisul lui Ştefan cel

---

[57] Maria Magdalena Székely, *Familia Cârje. Genealogie şi vocaţie ctitoricească*, în ArhGen, IV (IX), 1997, 1-2, p.40-41. Se întrevede şi o posibilă legătură a lui Bucioc cu urmaşii ctitorului vechiului aşezământ de la Râşca, prin familia Cârje, căreia îi aparţinea Ion logofătul, unul dintre cei doi „pristavi" ai zidirii din 1542 (*ibidem*, p.39-40; v. şi eadem, *Sfetnicii lui Petru Rareş*, p.48-51 şi 240-248).

[58] Safta, soţia lui Dumitraşco Şoldan, era vară primară cu doamna Tudosca a lui Vasile Lupu: mamele lor – **Nastasia** (căs. 1° Cârstea Buhuş; 2° Ioan Caraiman) şi **Irina** (căs. Costea Bucioc) – erau surori, fiind fiicele lui Ioan Prăjescu vameşul şi, foarte probabil, ale unei fete a lui Petru vodă Rareş. Cf. I. C. Miclescu-Prăjescu, *Obârşia unei familii din Moldova*, extras din **RIR**, X, 1940, p.12. Pentru aceste identificări: idem, *New Data Regarding the Installation of Movilă Princes*, în **SEER**, XLIX, 1971, nr.115, p.214-234 [versiunea românească: *Noi date privind înscăunarea Movileştilor*, în **ArhGen**, IV (IX), 1997, 1-2, p.159-178]; Ştefan S. Gorovei, *Pe marginea unei filiaţii incerte: Maria Movilă – fiica lui Petru Rareş*, în **CI** (s.n.), XI, 1980, p. 325-330; Dumitru Nastase, *Maria, mama lui Ieremia Movilă, fiică a „despotului" Petru Rareş*, în **ArhGen**, III (VIII), 1996, 3-4, p.303-305; Ştefan S. Gorovei, *„Nepoţii Balicăi", „săminţenia Movileştilor"*, în **ArhGen**, I (VI), 1994, 3-4, p.123-132. A doua soţie a lui Costea Bucioc a fost Candachia, sora lui Dumitraşco Şoldan.

[59] Cf. nota precedentă.

[60] Elena Linţa, *Pomelnicul de la Bisericani*, în **RsI**, XIV, 1967, p.447. Numele ieromonahului Andonie – care a îndeplinit la Pângăraţi rolul de *pristav* – este de mai multe ori menţionat în acest pomelnic.

[61] Melchisedec, *op. cit.*, p.164.

[62] Maria Magdalena Székely, *Ceva despre părinţii doamnei Elisabeta Movilă*, comunicare în şedinţa din 21 septembrie 1999 a Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie (în prezentul volum).

[63] V. şi Voica [Maria] Puşcaşu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Ţara Românească şi Moldova până la sfârşitul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, 2001, indicele din Anexa 1.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mare de la Mănăstirea Bistriţa (1498), acestui sfânt ocrotitor al statului şi al domniei i-a fost dedicată biserica de la Şipote (1507), zidită de Luca Arbure, parţial Mănăstirea Bârnova (începută de Miron vodă Barnovschi şi închinată deopotrivă şi Sfântului Gheorghe) şi o biserică din Iaşi, ridicată de hatmanul Nicoriţă. Doi domni şi doi boieri – dar amândoi boierii făceau parte din *cercul care deţinea şi exercita puterea*: Nicoriţă era cumnatul lui Barnovschi[64] iar Luca Arbure aparţinea (cum s-a sugerat recent[65]) chiar neamului domnesc.

Asocierea la atributele puterii suverane reprezintă, cred, unul dintre aspectele *dimensiunii subiective* a Puterii: este îngăduinţa pe care domnii o acordau unor rude sau/şi colaboratori foarte apropiaţi de ***a cuteza*** să se facă părtaşi la exercitarea unor atribute, nu printr-o delegare, ci mai degrabă printr-o concedare a dreptului la anumite manifestări. Astfel, unii deveneau ctitori noi la vechi ctitorii domneşti, alţii puteau „arbora" protecţia unui sfânt păzitor al domniei sau puteau recurge la manifeste de putere abia aflate la început de drum; unora li se îngăduia să cuteze a reface cu totul aşezăminte monahale ctitorite de vechii domni, altora – să cuteze a deveni ctitori alături de titularul încoronat. Acesta mi se pare a fi tocmai cazul lui Iuga, ***marele vistiernic al lui Ioan Ştefan voievod***, ctitor – până azi uitat – la Putna.

Addendum

În cunoscuta sa scrisoare din 16 septembrie 1476, Baldassar de Piscia menţionează rolul vistiernicului Iuga în luptele din vara acelui an. Conform acestei informaţii, „Juga Visternicus, capitaneus Domini Stephani", fusese lăsat „pe malul înalt al Dunării cu o mie de călăreţi, să pândească ivirea turcilor", la apariţia cărora „se îndreptă cu grăbire spre tabără"[66]. Episodul se plasează spre mijlocul lunii iulie, astfel încât documentul din 29 iunie ar putea fi socotit ca emis în ajunul plecării la oaste şi tocmai în vederea acestui eveniment. Observaţia lui I. Ursu – „Rolul, care i-a fost atribuit [vistiernicului Iuga] de Piscia în 1476 cu ocazia expediţiei lui Mahomet, nu e confirmat de alte

[64] În ceea ce priveşte interesul arătat Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava de acest domn şi de unii dintre contemporanii săi, v. Ştefan S. Gorovei, ***Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou.*** *Noi puncte de vedere*, în volumul *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, ed. Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.555-572 (v. p.567-569).

[65] Maria Magdalena Székely, *Obârşia lui Luca Arbure. O ipoteză*, în volumul *In honorem Paul Cernovodeanu*, ed. Violeta Barbu, Bucureşti, 1998, p.419-429.

[66] Cf. *Războieni. Cinci sute de ani de la campania din 1476. Monografie şi culegere de texte*, coord. Manole Neagoe, Bucureşti, 1977, p.191-192 şi 194.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

izvoare"[67] – nu are nici o relevanţă: nu întotdeauna un fapt istoric este atestat de două sau mai multe izvoare. Menţionarea vistiernicului atât cu numele său exact şi corect cât şi cu rolul destinat de domn este o dovadă suficientă pentru veridicitatea informaţiei. Că vistiernicul Iuga era unul dintre sfetnicii cei mai de încredere ai lui Ştefan, o arată şi participarea sa la discuţiile de la Hotin, din octombrie 1467, cu trimişii regelui Cazimir al Poloniei[68].

Aceste realităţi documentare pun într-o lumină tragică acuzaţia strecurată, acum aproape cinci decenii, într-o cercetare privind puterea militară a lui Ştefan cel Mare: pentru a susţine teoria comploturilor boiereşti şi a trădării marilor boieri, autorii respectivei cercetări menţionau „cazul vistiernicului Iuga, care se sustrage sistematic de la datorie ..."[69]. Nu numai că izvorul (relatarea lui Baldassar de Piscia) nici nu spune aşa ceva şi nici nu îngăduie o asemenea interpretare, dar păstrarea lui Iuga în sfatul domnesc (cu funcţie şi apoi fără funcţie) până la 1484 dovedeşte tocmai contrariul! Iar înmormântarea lui Iuga la Putna aduce şi dezminţirea categorică a acelei interpretări de rea-credinţă, în care trăieşte veninul luptei de clasă ...

[67] I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1925, p.306.

[68] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, p.297-299. Ceilalţi trei soli moldoveni erau Vlaicu (unchiul domnului), Goian pârcălabul de Hotin şi Şendrică de la Dorohoi.

[69] I. Focşeneanu, Gh. Diaconu, *Bazele puterii militare a lui Ştefan cel Mare*, în volumul *Studii cu privire la Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1956, p.159.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ştefan S. Gorovei

UN DAR UITAT AL LUI PETRU RAREŞ LA MĂNĂSTIREA DIONYSIOU

O bursă acordată de Fundaţia „Alexander S. Onassis”, pentru cercetări privind relaţiile româno-greceşti în Evul Mediu, mi-a îngăduit începutul unei familiarizări cu istoriografia Greciei moderne. Răsfoirea sistematică a unor publicaţii periodice, în spaţiul primitor al Şcolii Franceze de Arheologie din Atena, a arătat ce cantitate uriaşă de informaţii privind istoria noastră a fost dată la iveală, vreme de un secol şi jumătate, în paginile uitate ale revistelor pe care le-au întemeiat oameni devotaţi meseriei lor şi care, din păcate, au dispărut (ca şi la noi ...) odată cu ctitorii lor sau la scurtă vreme după ei. Exemplul cel mai bun, în această privinţă, îl constituie revista lui Spyridon Lambros, „Neos Ellinomnimon”, dar nu e departe nici cea a lui Nikos Bees, „Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher”.

Într-o asemenea revistă, plină de informaţii interesante şi preţioase pentru noi, mi-au căzut într-o zi ochii pe un catalog al manuscriselor greceşti de la Mănăstirea Dionysiou; un nume nu putea să nu-mi atragă atenţia: ΠΕΤΡΟΥ ΒΟΕΒΟΔΑ[1]. Descrierea indica o Evanghelie grecească pe pergament, din secolele XI-XII, dar purtând o însemnare dedicatorie „în limba română” – εις την Ρουμανικην γλωσσαν: Ύπο ΠΕΤΡΟΥ ΒΟΕΒΟΔΑ και της συζυγου αυτου. Date fiind relaţiile foarte cunoscute ale principilor Moldovei cu Mănăstirea Dionysiou, identificarea donatorului cu Petru Rareş mi s-a părut că se impune de la sine. Totuşi, cum din mai vechile-mi preocupări relative la acest strălucit principe român nu-mi răsărea în minte amintirea unei asemenea donaţii, m-am adresat celei mai bune cărţi despre relaţiile româno-athonite, în speranţa unei lămuriri mai ample. Dar în frumoasa şi bogata monografie a d-lui Petre Ş. Năsturel n-am găsit manuscrisul menţionat între darurile trimise de Petru vodă Rareş[2], ci între acelea munteneşti, identificat cu somptuosul manuscris, datând

---

[1] *Συμπληρωματικος καταλογος ελληνικων χειρογραφων ιερας μονης Διονυσιου Αγιου Ορους*, în ΕΕΒΣ, 27, 1957, p.233.

[2] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986 („Orientalia Christiana Periodica”, 227), p.151-161. E de la

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

din aceleaşi veacuri comnene, dotat cu o „reliure magnifiquement ciselée en argent doré”, trimis de Mircea Ciobanul şi doamna Chiajna[3]. Am bănuit o confuzie[4] şi bănuiala mea avea şi un alt temei, subiectiv: Petru vodă Rareş mai fusese „despuiat” de un lucru care îi aparţinuse şi care, în chip evident, se află la Dionysiou după propria sa voinţă, o lectură neatentă trecând portretul său şi al fiului Iliaş sub numele lui Neagoe Basarab şi al fiului Teodosie[5]; acestei „uzurpări” tocmai îi pusese capăt d-na Tereza Sinigalia, care a restituit principelui moldovean chipul şi darul său[6]. Neîmpăcat cu gândul că manuscrisul ar putea să nu aparţină lui Rareş, am pornit în căutarea adevărului. În aceste împrejurări, d-l Dumitru Nastase mi-a pus sub ochi cartea din 1959 a egumenului Gavriil de la Dionysiou[7], în care am regăsit descrierea din revistă[8]. Nedumerirea a crescut. Apelul la monumentalul catalog al lui Spyridon Lambros[9] n-a dus la nici un rezultat. Nu rămânea decât o cercetare la faţa locului.

Călătoria la Muntele Athos a devenit un proiect realizat prin amabilitatea d-lui profesor Dimitris Gonis de la Facultatea de Teologie din Atena şi graţie eforturilor d-lui Florin Marinescu, de la Centrul de Cercetări Neoelene al Fundaţiei Naţionale de Cercetare Ştiinţifică. În d-l Marinescu – editorul entuziast al arhivelor româneşti de la Athos – am avut călăuza cea mai avizată pentru această călătorie miraculoasă. La Dionysiou, unde am ajuns două zile înainte de

sine înţeles că manuscrisul acesta nu e menţionat nici de Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940 (p.160-169 şi mai ales p.168-169), nici de Damian P. Bogdan, *Despre daniile româneşti la Athos*, în „Arhiva Românească”, VI, 1941 (p.287-289) şi nici de Radu Constantinescu, *Manuscrise de origine românească din colecţii străine. Repertoriu*, Bucureşti, 1986 (p.232-233).

[3] Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.149, n.25. Cf. Marcu Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ed.II, Bucureşti, 1937, p.54 (ferecătura); K. Weitzmann, *An Imperial Lectionary in the Monastery of Dionysiou on Mount Athos. Its Origin and Its Warderings*, în **RESEE**, VII, 1969, 1, p.239-253. Bibliografia la Virgil Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare*, I, *Albania-Grecia*, Bucureşti, 1991, p.450-451.

[4] Manuscrisul din **ΕΕΒΣ** avea numărul de catalog **587**; la acelaşi număr se referea şi menţiunea din cartea d-lui Năsturel. O confuzie provocată de o nouă numerotare a manuscriselor (cf. Kurt Weitzmann, *op. cit.*, p.240 şi 252, n.46) pare a fi cauza acestor indicaţii diferite. Clarificarea acestor detalii – importantă şi interesantă, fără îndoială – nu intră în cadrul prezentării de faţă, întrucât nu-i afectează în nici un fel ţelul: însemnarea moldovenească a fost trecută cu vederea şi **darul lui Petru Rareş a fost uitat.**

[5] Marcu Beza, *op. cit.*, planşa dintre p.56-57 (cu indicaţia greşită: „frescă”).

[6] Tereza Sinigalia, *Une hypothèse iconographique*, în **RRHA**, série *Beaux-arts*, XXXV, 1998, p.33-44.

[7] *Η εν Άγιω Ορει ίερα μονη του Άγιου Διονυσιου*, Atena, 1959.

[8] *Ibidem*, p.61-62.

[9] *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge, 1895.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bunavestire, ne-a întâmpinat, în capul scărilor care urcă la muzeu, părintele Simeon (custodele bibliotecii), care cerceta, pentru fotografiere, tocmai Evangheliarul ferecat de Mircea Ciobanul. În bibliotecă, am riscat întrebarea despre celălalt Evangheliar, al lui Petru vodă. „Da, desigur, al lui Petru" – a venit răspunsul, urmat însă imediat de întrebarea bănuitoare: „De unde ştii ?". Referinţa la cartea lui Gavriil Dionisiatul a fost, probabil, o foarte bună carte de vizită, aşa că în câteva minute am avut în faţă un manuscris fără ferecătură. Degetele călugărului au alunecat uşor peste file, până la aceea, binecunoscută de el, care purta însemnarea „în limba românească". E uşor de înţeles emoţia cu care am privit frumoasa scriitură a actelor ieşite din cancelaria moldovenească. În rândul întâi – numele lui **Petru voievod**; în rândul al doilea – numele **Ţării Moldovei**! Cu învoirea părintelui Simeon, am copiat însemnarea, sperând să am, într-un răstimp convenabil, şi o fotografie a ei; cum însă această mărturie s-ar putea să întârzie mai mult, socotesc a face un lucru de folos comunicând-o acum. Iată, deci, cele nouă rânduri ale însemnării aflate în colţul stâng de jos al filei 178v.

Съи Тетроеѵ(аг)г(е)лїе ѡкова и ꙋкраси Іѡ Петръ воевода, Б(о)жї(е)ю м(и)лостїю г(ос)под(а)ръ Земли Молдавскои, и даде его въ молбѧ себѣ, въ монастир(ь) ѡт(ь) Диѡнисїгаце и въ своемꙋ създанїе, въ цр(ь)кѡв(ь) идеже ест(ь) храм(ь) С(вѧ)таго Про(о)р(о)ка Пр(ѣ)д(е)т(и)ча и Кр(и)стителѣ Іѡана. А к(ь)то сѧ покꙋсит(ь) възѣти сребро ѡт(ь) нею и продати его, таковїи да ест(ь) проклѣт(ь) ѡт(ь) Г(оспод)а Б(ог)а, сътворшаго н(е)бо и землѣ, и ѡт(ь) Пр(ѣ)ч(и)стїа Ѥго М(а)т(е)ри и ѡт(ь) въсѧх(ь) с(вѧ)тых(ь) иже ѡт(ь) вѣка Б(ог)ꙋ оугождивших(ь). И съвръшисѧ в(ъ) л(ѣ)то ҂зн҃в ген(арїе) к҃е.

Tălmăcirea:

Acest Tetraevanghel l-a ferecat şi l-a înfrumuseţat Io Petru voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Ţării Moldovei, şi l-a dat întru rugă sieşi, la mănăstirea de la Dionisiaţe şi în zidirea sa, în biserica unde este hramul Sfântului Prooroc Înaintemergător şi Botezător Ioan. Şi cine ar cuteza să ia argintul de pe el şi să-l vândă, acela să fie blestemat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului şi al pământului, şi de Preacurata Lui Maică şi de toţi sfinţii care din veac au plăcut lui Dumnezeu. Şi s-a săvârşit în anul 7052 <1544> ianuarie 25.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nu se poate şti dacă blestemul lui Petru vodă îl va fi ajuns pe acela care a smuls ferecătura de argint, dar înțelegem de ce manuscrisul a trecut în general neobservat şi numai un obişnuit al bibliotecii, precum egumenul Gavriil, a putut să vadă însemnarea aceasta. În lipsa ferecăturii, manuscrisul nu a mai atras atenţia cercetătorilor români. Iar indicaţia bibliografică a fost trecută cu vederea, confundată şi apoi uitată.

Fără să facă parte din producţia scriptoriilor moldoveneşti şi fără să aibă legătură cu „activitatea literară” din Moldova primei jumătăţi a veacului XVI, Tetraevanghelul de la Dionysiou este, totuşi, important pentru domnia lui Petru Rareş. El se alătură manuscriselor produse în vremea aceea în Moldova[10], unde în chiar acest an, 1544, ieşeau de sub pana diaconului Mihail doi *Apostoli* comandaţi de mitropolitul Theofan pentru Mănăstirea Voroneţ[11]. Pe de altă parte, e iarăşi interesant de observat că Petru vodă a preferat să trimită ctitoriei sale de la Dionysiou nu un manuscris nou, pe care putea să-l comande în chiar acest scop, ci unul foarte vechi, pe care doar l-a îmbogăţit cu o ferecătură adecvată. Nu cred că s-ar putea pretexta că, la 1543-1544, n-ar fi avut cine să copieze, în Moldova sau la Istanbul, un Tetraevanghel grecesc. Recuperarea, salvarea şi înnoirea unui manuscris deja vechi de patru-cinci secole, din vremea împăraţilor Comneni, trebuie să fi răspuns unor alte nevoi sau năzuinţe.

A fost trimis acest manuscris din Moldova ? O asemenea ipoteză mi se pare mai plauzibilă decât că ar fi fost adus de la Athos pentru ferecare şi apoi retrimis acolo. Aceasta ar însemna că în mănăstirile din ţară existau încă, la vremea aceea, cărţi de cult în limba greacă şi care, nemaifiind trebuitoare slujbelor ţinute acum în slavoneşte, au putut fi dăruite la Locurile Sfinte. N-ar fi nimic neobişnuit sau neaşteptat într-o asemenea eventuală realitate: trebuie să acceptăm că în bagajele unora dintre mitropoliţii greci ai Moldovei din anii 1415-1453[12] s-au aflat şi cărţi greceşti. Manuscrise scumpe a putut să aducă, la 1472, şi Maria de Mangop[13]. Petru însuşi a putut să cumpere asemenea odoare,

---

[10] Cf. Émile Turdeanu, *L'activité littéraire en Moldavie de 1504 à 1552*, în **RER**, IX-X, 1965, p.134-135 (reprodus în idem, *Études de littérature roumaine et d'ecrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, E. J. Brill, 1985, p.198-199 şi notele complementare, p.443).

[11] Dimitrie Dan, *Mănăstirea Suceviţa*, Bucureşti, 1921, p.81 şi 85; Emil Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, I, ed. Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p.309-317 (*Trei Tetraevanghele ale diaconului Mihail, 1546-1550*), p.317, n.1 (şi p.394-395).

[12] Arhivele acestora s-au risipit şi doar hârtiile lui Ioachim (1447-1453) – între care se află şi un *Slujebnic arhieresc* – au ajuns până la noi: cf. Radu Constantinescu, *Scrieri inedite ale mitropoliţilor din Moldova în sec.XV*, în **BOR**, 94, 1976, p.785-791; idem, *Manuscrise de origine românească ...*, cit., p.234.

[13] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Căsătoriile imperiale ale lui Ştefan cel Mare*. I. *Maria de Mangop* (comunicări prezentate în cadrul Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a

în vremea şederii sale la Istanbul, după cum nu poate fi exclusă nici aducerea lor în ţară de către negustori.

De ce un manuscris străvechi ?!

Înainte de a încerca un răspuns, trebuie să observăm că gestul lui Petru vodă Rareş nu a fost unic: l-a repetat, în anii următori, propriul său ginere, Mircea Ciobanul[14]. Mai târziu, la răscrucea veacurilor XVI-XVII, alte trei vechi manuscrise, restaurate din iniţiativă moldovenească, au pornit la Athos. Astfel, marele logofăt **Luca Stroici** (înrudit atât cu neamul lui Petru Rareş[15] cât şi cu Movileştii[16]) dăruieşte Mănăstirii Dochiariou, la *1597-1598* (7106), o ferecătură nouă pentru un Tetraevanghel din veacurile XII-XIII[17]; la aceeaşi vreme, marele vornic **Gligorcea Crăciun** dăruia Vatopedului „un Tetraevangheliar aurit, foarte frumos împodobit şi cu prezentarea marginală, în chenar, a neamului său"[18], danie datată *18 decembrie 1598*[19]; manuscrisul, pe pergament, datează din veacurile X-XI[20] sau XIII[21]; când, un an mai târziu, la 1 decembrie 1599, Gligorcea Crăciun a murit[22], el a fost înmormântat în ctitoria domnească a

---

Academiei Române, la 12 iunie şi 11 decembrie 2001).

[14] Cf. G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, I, Paris, 1904, p.159-160. Kurt Weitzmann, *op. cit.*, p.247-248, îl datează la mijlocul veacului XI, ca dar al împăratului Isaac I Comenul (1057-1059) către Mănăstirea Stoudios, unde el însuşi avea să se călugărească.

[15] Cf. Maria Magdalena Székely, *Noi contribuţii la genealogia familiei Stroici*, în **ArhGen**, II (VII), 1995, 1-2, p.67-70: soţia sa, Păscălina, era nepoata de fiu a lui Toader, pârcălabul de Hotin, fratele uterin al lui Petru vodă Rareş. V. şi Ştefan S. Gorovei, *Rude şi înrudiri necunoscute ale lui Petru Rareş*, în **R I** (s.n.), VIII, 1997, 7-8, p.467-468.

[16] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Gavrilaş Hâra logofăt şi Gavrilaş Mateiaş logofăt*, în **AIIAI**, XIX, 1982, p.670-672: Luca Stroici era unchiul matern al doamnei lui Simion vodă Movilă, Marghita Hâra (fiica lui Gavrilaş Hâra şi a Mărincăi Stroici).

[17] Radu Constantinescu, *Manuscrise de origine românească* ..., cit., p.233; Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.215; Virgil Cândea, *op. cit.*, I, p.457; textul însemnării de pe manuscris, la Damian P. Bogdan, *op.cit.*, p.296.

[18] Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p.304.

[19] Radu Constantinescu, *op. cit.*, p.232; Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.102; Virgil Cândea, *op. cit.*, p.420; textul însemnării la Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p.304-305. Manuscrisul se află azi la Biblioteca Naţională din Atena.

[20] Radu Constantinescu, *loc. cit.*

[21] Virgil Cândea, *loc. cit.*

[22] Eugen A. Kozak, *Die Inschriften aus der Bukovina. Epigraphische Beiträge zur Quellenkunde der Landes- und Kirchengeschichte*, I.Teil: *Steininschriften*, Viena, 1903, p.207-208. Data morţii pare a fi în contradicţie (*ibidem*, p.208 şi n.1) cu aceea a unui document din 17 decembrie 1599 (7108), care îl arată pe Gligorcea Crăciun ca donând Voroneţului trei sate în ţinutul Sorocăi (**DIR**, A.*Moldova*, XVI, 4, nr.340, p.274-275), ceea ce a determinat pe Nicolae Stoicescu să admită că marele vornic a murit şi a fost îngropat „după 1599 dec. 17" (*Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVII*, Bucureşti, 1971, p.309). În

Voronețului, în virtutea unei înrudiri care încă nu a fost identificată. În fine, **doamna Elisabeta Movilă** a trimis la Koutloumous tot un Tetraevanghel, scris tot pe pergament, în secolul XII[23]; însemnarea dedicatorie – *în limba greacă*, de această dată (spre deosebire de precedentele, slavoneşti) – nu s-a bucurat, până acum, de cuvenita atenție şi aşa se face că avem doar traduceri fragmentare[24], după textul dat de Lambros[25]. Din păcate, manuscrisul pare să fi dispărut[26] sau doar şi-a schimbat locul de păstrare[27], aşa încât transcrierea însemnării nu mai poate fi verificată pentru îndreptarea traducerii[28]; dar, peste toate nedumeririle pe

---

realitate, însă, nu există nici o contradicție şi, ca atare, nici un motiv pentru a schimba data arătată de frumoasa piatră funerară a lui Gligorcea Crăciun pentru moartea sa: documentul (păstrat doar într-o traducere târzie) arată că respectiva danie fusese făcută de marele vornic „mai înainte de moarte lui" !

[23] Radu Constantinescu, *op. cit.*, p.233 – acelaşi (? – cf. *infra*, n.27); fără menționarea donatoarei (!); Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.71-72; Virgil Cândea, *op. cit.*, p.496.

[24] N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, XXII, Bucureşti, 1913, p.87 (după Spyridon Lambros, „Νέος Ἑλληνομνήμων", VII, 1910, 2-3); idem, in Hurmuzaki-Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, XIV,1, Bucureşti, 1915, p.722; Marcu Beza, *Biblioteci mănăstireşti la Muntele Athos*, în ARMSL, s.III, t.VII (1934-1936), mem.3, Bucureşti, 1936, p.23; Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p.308.

[25] Spyridon P. Lambros, *op. cit.*, p.280, nr.3139 (număr de inventar: 70).

[26] Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.71.

[27] Radu Constantinescu, *op. cit.*, p.233, înregistrează un „Evangheliar" grecesc, pe pergament, din secolul XII, înnoit la „1606" în Moldova, provenind de la Koutloumous, dar aflat acum la Ivir, sub cota „Ms. gr.5 (4124)". Dintre referințele pe care le dă, două (Iorga, *Studii şi documente*, XXII, p.87; Bodogae, *Ajutoare*, p.182) privesc manuscrisul doamnei Elisabeta Movilă, care însă e datat **1605**; dintre celelalte două referințe (Lambros, *Κατάλογος*, nr.4124; Hurmuzaki, *Documente*, XIV, 1, p.113-114), ultima nu are nici o legătură cu subiectul, fiind preluată, fără o prealabilă verificare, de la Bodogae: la p.113-114 din respectivul volum al colecției *Hurmuzaki* se află documente din anii 1616-1618, în timp ce însemnarea de pe manuscris e reprodusă (acelaşi text ca în *Studii şi documente*, XXII, p.87) la p.722. Avem de-a face, evident, cu o regretabilă confuzie de ... fişe.

[28] Din textul grecesc, Teodor Bodogae a înțeles că doamna Elisabeta a donat o Evanghelie „iar doamnei de onoare a ei, Chiriței, îi încredințează să trimită la mân. Cutlumuş şi un potir şi 2 cruci de aur" (Teodor Bodogae, *op. cit.*, p.181); acelaşi pasaj, Damian P. Bogdan îl interpretează altfel: „s-a încredințat tot unui chiristigiu pentru Cutlumuş în 1605, afară de evanghelie, şi un potir sfânt şi două cruci de argint aurit" (Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p.308). Textul grecesc dă, în realitate, „... εις του Κηρήτζη Γηανάκη", un *Kyritzis Yanakis*, pe care cu dreptate d-l Petre Ş. Năsturel l-a identificat în persoana lui **Ianakis Simotas**, „un très riche marchand épirote, établi en Moldavie et qui entretenait les relations les plus étroites avec la famille princière et les plus insignes boyards du temps" (*op. cit.*, p.72), şi, în plus, „un ami du patriarche Mélétios Pigas" (*ibidem*, n.159), cel care, ca locotenent de Patriarh Ecumenic, s-a străduit să împlinească dorința lui Ieremia vodă Movilă de a ridica Biserica Moldovei la rang de patriarhie. Mi se pare de necrezut (şi de neadmis) apariția atât a „doamnei de onoare Chirița", cât şi a „chiristigiului", sub pana unor cercetători pe care ne-am obişnuit să-i socotim *avizați* ... Marcu Beza, *Biblioteci mănăstireşti* ..., cit., p.23,

care le stârneşte acest text – asupra căruia poate îmi va mai fi dat să revin cândva – el arată un fapt: **manuscrisul a plecat din Moldova**. Suntem siliţi să admitem că lucrul e cu atât mai valabil pentru manuscrisele greceşti ale căror însemnări dedicatorii au fost scrise *în slavoneşte*.

Semnificaţia gestului? Pornind de la Tetraevanghelul imperial restaurat, pentru Mănăstirea Dyonisiou, de Mircea vodă Ciobanul şi de doamna Chiajna, Kurt Weitzmann evoca, fugitiv, bogatele daruri trimise de principii români în Orientul ortodox[29] în virtutea faptului că „ei se considerau, înainte ca ruşii să afirme aceeaşi pretenţie, adevăraţii moştenitori ai Imperiului bizantin" şi conchidea: ***„It must have been part of their cultural policy to obtain possession of the venerable objects of the churches of Constantinople and to distribute them to various orthodox monasteries – in many cases after they had commissioned restorations, as in the case of new bookcovers. The fact that many of them have dedicatory inscriptions help us gain an insight into the role which these gospodars played as the preservers of the rich Byzantine heritage***"[30]. Împărtăşind întru totul acest punct de vedere, trebuie să observ că,

parafrazase astfel însemnarea: „s-au încredinţat unui chirigiu pentru Cutlumuş în 1605, afară de evanghelie, şi un potir sacru şi două cruci în argint aurit"; e uşor de înţeles cum „chirigiul" lui Beza a devenit … „chiristigiul" lui Damian P. Bogdan (cp., însă, cu formularea acestuia, citată la începutul prezentei note)! În *Urme româneşti* ..., cit., p.59, Marcu Beza menţionează „evanghelia în pergament, cu numeroase zugrăveli, pe care a înfrumuseţat-o şi a trimis-o doamna Elisabeta a lui Ieremia Moghilă. Inscripţia de lămurire, datată 1605, adaugă şi dania unui potir şi a două cruci, toate în argint şi aur".

[29] Ciudată şi de neînţeles afirmaţia privind transferarea Bisericii Ţării Româneşti din ascultarea … Ohridei în cea a Constantinopolului de către Neagoe vodă Basarab: „Neagoe Basarab had already had the allegiance of the Wallachian Church transferred from the patriarchate of Ochrida to that of Constantinople". Teoria dependenţei noastre eclesiastice de scaunul de la Ohrida fusese demontată încă din 1927 de M. Lascaris (*Joachim, métropolite de Moldavie et les relations de l'Église moldave avec le Patriarcat de Peć et l'Archeveché d'Achris au XV^e siècle*, în „Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique", XIII, 1927, p.129-159) şi ar fi fost de aşteptat ca mai ales în urma studiului din 1967 al lui Tit Simedrea (*Unde şi când a luat fiinţă legenda despre atârnarea canonică a Scaunelor mitropolitane din Ţara Românească şi din Moldova de Arhiepiscopia de Ohrida. Note pe marginea unei interpolări*, în **BOR**, LXXXV, 1967, 9-10, p.975-1003), această teorie să fi fost complet abandonată de lumea ştiinţifică românească. De aceea, ne putem întreba dacă în redacţia revistei care a publicat studiul lui Weitzmann nu s-a găsit nici un istoric care să-şi ia îndrăzneala de a atrage atenţia ilustrului savant american că Neagoe vodă n-a avut nimic de-a face cu Ohrida, dar şi că domnii români sunt, în englezeşte, mai degrabă „princes" decât „gospodars" şi că „John Mirtchje Tchiobanu" e o formă cam … barbară pentru o revistă care se tipăreşte în România. Dar pesemne că autoritatea ştiinţifică a lui Kurt Weitzmann a blocat spiritul critic al istoricilor români responsabili, atunci, de apariţia acelei reviste…

[30] Kurt Weitzmann, *op. cit.*, p.253.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

adăugând daniile boiereşti de vechi manuscrise bizantine restaurate, explicaţia trebuie „acomodată" şi la boierii care au continuat gestul principilor lor. Mi se pare de acceptat ideea că restaurarea unor „venerabile obiecte" care au supravieţuit Imperiului bizantin putea să aibă, în ochii domnilor români, semnificaţia unei contribuţii simbolice la *restaurarea Imperiului însuşi*; la această înaltă şi subtilă direcţie a „politicii culturale" a domnilor, s-au alăturat, însă, în Moldova Movileştilor, şi unii boieri – un mare logofăt, un mare vornic; relaţiile familiale ale unuia, locul de veşnică odihnă al celuilalt îi arată, însă, ca foarte apropiaţi familiei princiare şi Tronului pe care l-au slujit cu devotament şi credinţă. Aşa cum amândoi au beneficiat de indigenatul polon, tot aşa s-au împărtăşit, amândoi, din privilegiul de a contribui – alături de suveranul lor – la o restaurare simbolică a Imperiului. Nu în vechea lui inimă, de pe malurile Bosforului, evident.

Această interpretare s-ar putea să fie concordantă – în planul sondării ideologiei Puterii, a imaginarului şi a gândirii simbolice – unor ştiri despre Ieremia vodă Movilă; un izvor absolut contemporan (1596) îl arată pe acest urmaş de boieri moldoveni şi, prin mamă, moştenitor al vechilor domni ai ţării[31], ca fiind „di casa reale" şi descendent „della casa Flavia degli Imperatori di Constantinopoli"[32]. Invocarea împăraţilor bizantini era, desigur, mult mai concretă (şi, teoretic, mai uşor controlabilă) decât aceea a lui Mucius Scaevola (strămoşul Movileştilor, după o „tradiţie" consemnată de Simon Okólski!). Episodul a fost trecut în revistă într-o amplă cercetare a fabulosului Ordin Constantinian[33] fără să se insiste prea mult asupra lui, doar pentru a se explica apariţia Movileştilor în genealogiile legate de istoria acestui Ordin. Fără îndoială, însă, această menţiune trebuie apropiată de faptul că Ieremia Movilă şi-a botezat

---

[31] I. C. Miclescu-Prăjescu, *New Data Regarding the Installation of Movilă Princes*, în **SEER**, vol.XLIX, 115, 1971, p.214-234; versiunea românească: *Noi date privind înscăunarea Movileştilor*, în **ArhGen**, IV (IX), 1997, 1-2, p.159-178; Ştefan S. Gorovei, *Pe marginea unei filiaţii incerte: Maria Movilă – fiica lui Petru Rareş*, în **CI** (s. n.), XI, Iaşi, 1980 (1981), p.325-320; D. Nastase, *Maria, mama lui Ieremia Movilă, fiică a „despotului" Petru Rareş*, în **ArhGen**, III (VIII), 1996, 3-4, p.303-305.

[32] Al. Papiu-Ilarian, *Tesaur de monumente istorice pentru România*, II, Bucureşti, 1863, p.141-142.

[33] Andre Pippidi, *„Fables, bagatelles et impertinences". Autour de certaines généalogies byzantines des XVI^e et XVIII^e siècles*, în *Etudes byzantines et post-byzantines*, I, Bucureşti, 1979, reeditat în volumul aceluiaşi autor, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucureşti-Paris, 1980, p.288. Nu se va reţine, desigur, afirmaţia că „le prince Jérémie Moghilă était, par sa mere, *petit-fils* de Pierre Rareş et *de la princesse serbe Hélène*, fille du despote Jean Branković, d'une famille alliée tant aux Paléologues qu'aux Cantacuzène byzantins" (*ibidem*; subl. mea): **mama Mariei Movilă nu a fost Elena Brancovici**, ci o soţie anterioară a lui Petru Rareş.

doi dintre cei patru fii ai săi cu prenume imperiale, Constantin şi Alexie[34], că s-a străduit să asigure Casei sale stabilitate prin confirmarea domniei ereditare[35], că a năzuit să transforme Mitropolia Moldovei (în fruntea căreia se afla, atunci, propriul său frate, Gheorghe Movilă) în *Patriarhie*. Sunt, în toate acestea, manifestări ale unei concepţii despre *puterea suverană* depăşind nivelul obişnuit al unei domnii. Cuvintele cu care Miron Costin l-a caracterizat, aşa de pregnant, pe Vasile vodă Lupu („om cu hire înaltă şi împărătească, mai mult decât domnească") se potrivesc şi lui Ieremia vodă Movilă. La constatările mai vechi, abia menţionate, se adaugă acum direcţia aceasta a „politicii culturale" – a ***ideologiei puterii***, mai pe şleau – reflectată în restaurarea unor venerabile rămăşiţe ale Imperiului bizantin. *La obârşia acestei direcţii noi pare să stea – cu darul său uitat de la Dionysiou – bunicul matern al lui Ieremia vodă, Petru Rareş.*

[34] Observaţie foarte judicioasă a d-lui Andrei Pippidi (*op. cit.*, p.288). Trebuie să precizez, însă, că *Alexie* nu s-a preschimbat în *Alexandru* „pour s'adapter à la tradition roumaine", cum bănuieşte autorul, ci e vorba de **doi fii diferiţi**.

[35] Cf. Ştefan S. Gorovei, *O lămurire: domnia ereditară a familiei Movilă*, în **RdI**, 28, 1975, 7, p.1091-1094 şi idem, în **AIIAI**, XV, 1978, p.529-530. Tratatul turco-polon care, la 4 august 1598, a confirmat succesiunea ereditară a Movileştilor la tronul Moldovei a fost publicat de Mustafa A. Mehmed, *Documente turceşti privind istoria României*, I, Bucureşti, 1976, p.142-143.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ștefan S. Gorovei

UN DOCUMENT FĂRĂ PECETE ȘI O PECETE FĂRĂ DOCUMENT

Între cele 337 de documente (cu trei piese îndoielnice) pe care le conține foarte recent apărutul tom VIII al seriei *B. Țara Românească*, din colecția *Documenta Romaniae Historica*, se află și un foarte frumos act de danie emis din porunca celui care se intitulează „binecredinciosul și binecinstitorul și de Hristos iubitorul și singur stăpânitorul, Io Mihnea voievod, fiul marelui și preabunului Alexandru voievod, din mila lui Dumnezeu și cu darul lui Dumnezeu, stăpânind și domnind peste toată Țara Ungrovlahiei și încă și al părților de peste munți, Amlașului și Făgărașului herțeg"[1]. „De Hristos iubitorul" emitent nu e altul decât cel rămas în istoria românească sub numele *Mihnea Turcitul,* fiu al lui Alexandru vodă Mircea și al doamnei Ecaterina Salvaresso. Actul este emis în „minunata cetate numită[2] București", la 8 noiembrie 1577, așadar în chiar prima etapă a domniei pe care o începuse – copil încă – după moartea tatălui său, sub regența mamei sale, doamna Ecaterina[3].

---

[1] **DRH**, B. **Țara Românească**, VIII (1576-1580), ed. Damaschin Mioc și Ioana Constantinescu, București, 1996, nr. 106, p. 166-169.

[2] Cuvânt – **глаголеми**, în slavă – omis în traducere.

[3] Împrejurările sfârșitului lui Alexandru vodă Mircea par obscure, data însăși a morții nefiind deloc sigură: izvoarele vremii, cronicarii și istoricii noștri dau date diferite, în aprilie, iunie, iulie, august sau septembrie – cf. A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană,* ed. IV (Al. Zub), vol. III, București, 1988, p. 23 și 47 (nota 27; notele aparțin lui N. Stoicescu); **DIR**, *Introducere,* I, București, 1956, p. 489 (după 11 septembrie); *Istoria României în date,* sub redacția lui Constantin C. Giurescu, București, 1971, p. 455 („1577 sept. 27/28"); Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor,* II, București, 1976, p. 251, nota 1 („după 11 septembrie 1577"). Într-un studiu rămas inedit și dat abia acum la tipar, George D. Florescu (1893-1976) a expus această controversă, optând pentru finele lunii iulie 1577, cu ipoteza: „poate chiar ascunzându-se până la începutul lunii următoare pristăvirea domnului, pentru a preîntâmpina competițiunile celor ce se aflau la Poartă ..." [George D. Florescu, *Mănăstirea Coșuna (Bucovățul Vechi) și neamurile domnești și boierești din Țara Românească, din veacul al XVI-lea, legate de acest lăcaș,* în **ArhGen**, III (VIII), 1996, 1-2, p. 128-130, nota 173]. Această bănuială pare a fi adeverită de faptul că numirea lui Mihnea, prin beratul din 6-15 august 1577, îl confirmă în domnie și *retroactiv,* cu începere de la 29 iulie 1577 (toată discuția la Ștefan Andreescu, *Despre mănăstirea Plumbuita și un fragment din cronica Țării Românești*, în idem, *Istoria*

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

După un protocol interesant pentru ideologia puterii în Evul Mediu românesc, se enunţă direct scopul emiterii acestui document: „Şi văzând dar în aceste vremuri sfânta mănăstire numită ... *<loc alb în original>*, hramul Sfântului şi Slăvitului Prooroc Ilie ... <loc rupt> rămasă în lipsuri şi sărăcită ... <loc rupt> şi micşorată şi neîntărită cu averi", Mihnea vodă, râvnind să urmeze „vechilor împăraţi şi domni", îi hărăzeşte un obroc anual al cărui cuantum a fost înscris într-un loc rupt ulterior (dar care trebuie să fi fost însemnat, cum se va putea vedea mai încolo); domnul adăuga şi 300 de bani[4] pentru călugării care aveau să vină, în fiecare an, să ia obrocul hărăzit mănăstirii nenumite decât cu hramul.

Cum se vede, localizarea mănăstirii Sf. Ilie e împiedicată de absenţa a însuşi numelui ei în acest act: după *svjatoe monastir glagolemi,* locul a rămas nescris, urmând numai menţionarea hramului. Editorii volumului, regretatul Damaschin Mioc şi d-na Ioana Constantinescu, au identificat mănăstirea, în lista de regeste, ca fiind un aşezământ athonit[5]. Această identificare – pe care îmi propun s-o invalidez în cele ce urmează – aparţine, însă, celui dintâi editor al actului, d-na Democratie Hemmerdinger Iliadou, care l-a publicat, în originalul slav şi în traducere, încă din 1965. D-sa a făcut această identificare fără nici cea mai mică rezervă, pornind de la faptul că domni munteni din veacul XV – Vladislav II şi Vlad Călugărul – au trimis danii (în 1452 şi, respectiv, 1492) unei mici mănăstiri athonite cu hramul Sf. Ilie, ţinând la vremea aceea de marea mănăstire a Cutlumusului[6].

---

românilor: cronicari, misionari, ctitori (sec. XV-XVII), Bucureşti, 1997, p. 49-50 şi 56-57, nota 51; documentul a fost publicat de Tahsin Gemil, în „Revista Arhivelor",1981, 3, p.353). Totuşi, admiţând că Alexandru vodă Mircea a murit la 25 iulie 1577, mai trebuie explicată emiterea unor documente *în numele său,* la 26 şi 28 iulie, la 1 şi 30 august şi la 11 septembrie; toate aceste şase acte (cf. **DRH**, cit., nr. 89, 91, 92, 94, 96 şi 97) sunt originale slave şi nebănuite de fals. Cât priveşte vârsta la care Mihnea a urcat treptele tronului de la Bucureşti – socotită, de un izvor, în august 1577, în jur de („weniger oder mehr") 13 ani, iar de un altul, tot atunci, de 11 ani (George D. Florescu, *op. cit.*, p. 130) – este de asemeni o problemă rezolvată prin descifrarea unei inscripţii de la Bucovăţ, conţinând data naşterii acestui principe: 26 octombrie 1565 (Ecaterina Cincheza-Buculei, *Nouveaux feuillets dans la cronique murale de Bucovăţ,* în **RRH**, XXVIII, 1989, p. 469); Mihnea avea, deci, la urcarea pe tron, 12 ani neîmpliniţi.

[4] În traducere, se dă numai cifra; în textul slav, este şi cuvântul спенѕи, care nu poate să însemne decât „pineadze", bani; moneda cea mai des menţionată în actele din acest volum fiind asprul, e de acceptat că răsplata pentru osteneala călugărilor „care vor veni" să ia obrocul anual se ridica la 300 *de aspri.* Cât priveşte cuantumul obrocului însuşi, cf. *infra,* nota 8.

[5] **DRH**, cit., p. XIII, nr. 106.

[6] Democratie Hemmerdinger Iliadou, *Un hrisov de danie de la Mihnea Turcitul,* în „Studii", 18, 1965, 4, p. 913-916. Pentru alte danii, până la 1510, care atingeau şi acest lăcaş, cf. Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV*[e] *siècle à*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editoarea din 1965 preciza că actul se afla atunci la *Muzeul Istoric şi Etnologic* din Atena, provenind din donaţia făcută, în 1913, de P. Argyropoulos, fost ministru de Externe al Greciei[7]. Din informaţiile adunate de d-l Virgil Cândea, se vede că actul se află şi azi tot acolo, doar că instituţia se numeşte *Muzeul Istoric Naţional*[8].

Sunt trei argumentele care pledează *împotriva* localizării propuse de d-na Hemmerdinger Iliadou şi preluate de editorii volumului VIII din *Documenta Romaniae Historica,* B. *Ţara Românească.*

În primul rând, e însuşi faptul că acest document nu se păstrează la Athos, în arhiva mănăstirii Cutlumus, ci într-un muzeu din Atena, provenind dintr-o donaţie particulară. Mi se pare foarte puţin probabil ca, la începutul veacului nostru, un grec – şi încă un ministru ! – aparţinând unui neam foarte onorabil, cu ramuri şi în România, să fi profitat de găzduirea, de încrederea şi de ... neatenţia călugărilor cutlumusioţi pentru a-şi însuşi un pergament românesc, pe care apoi să-l dăruiască, tot în Grecia, unui muzeu atenian. Psihologic (şi moral) vorbind, o asemenea ipoteză nu se poate susţine. E mai plauzibil, după părerea mea, că P. Argyropoulos[9] a cumpărat acest pergament undeva, în Grecia sau în afara hotarelor ei de atunci, l-a găsit în vreun sat sau i s-a dăruit în cine ştie ce împrejurare, şi apoi el l-a donat, spre mai bună păstrare, muzeului atenian.

1654, Roma, 1986, p. 169, 290-294.

[7] Democratie Hemmerdinger Iliadou, *op. cit.*, p. 913.

[8] Virgil Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare,* I (Albania-Grecia), Bucureşti, 1991, p.426, nr. 362, cu aceeaşi localizare („de la Athos") şi cu precizarea că obrocul era de 1000 de aspri. Sub rezerva consultării originalului, şi bizuindu-mă pe comparaţia cu cazuri similare, îndrăznesc să cred că altul a fost cuantumul obrocului dăruit de Mihnea vodă. Astfel, în 1492, la un obroc de 1000 de aspri, se prevăd 100 de aspri pentru cheltuiala călugărilor (Petre Ş. Năsturel, *op.cit.*, p.290), adică o zecime din obroc; proporţia se păstrează la 1501 (2000 de aspri obrocul plus 200 de aspri cheltuiala) şi la 1510 (5000 de aspri obrocul plus 500 de aspri cheltuiala) – cf. Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p.291 şi 293. *Dacă* această proporţie a fost respectată până mai târziu, atunci la cei 300 de aspri rezervaţi pentru cheltuiala călugărilor nu poate să corespundă decât un obroc de *3000 de aspri* (cel puţin).

[9] Cred că sub iniţiala P. trebuie văzut prenumele Pericles; familia Arghiropol (Argyropoulos) a avut mai mulţi membri numiţi astfel, cu roluri însemnate în viaţa politică a Greciei şi cu activităţi şi în domeniul diplomaţiei: Pericle A. (1810-1860) a fost ministru de Externe în 1854-1856; din trei nepoţi ai săi purtând acelaşi nume, unul (1876-1955) a fost ministru al Economiei Naţionale în 1917 şi ministru la Madrid (1939-1945) iar altul (1881-1966) a fost guvernator al Macedoniei în 1917-1918, apoi ministru plenipotenţiar în diverse capitale, ministru al Afacerilor Străine (1926, 1929, 1932), ambasador la Paris în 1939-1945 (Mihail-Dimitri Sturdza, *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople,* Paris, 1983, p. 215-217; spiţa la p. 216). Cred că donatorul documentului poate fi identificat în persoana celui de-al treilea Pericles Argyropoulos. Totuşi, o mică cercetare în arhiva Muzeului din Atena ar putea aduce o lămurire definitivă.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În al doilea rând, neînscrierea numelui mănăstirii în locul rămas alb arată, cu toată claritatea, o nedumerire sau o nesiguranţă a celui care a scris actul, ceea ce ar fi mai greu de înţeles în cazul Cutlumusului, mănăstire mai din vechime luată sub protecţia domnilor munteni (chiar dacă ar fi vorba, cum s-a presupus, de un schit de pe lângă Cutlumus, întrucât şi acela primise danii munteneşti, la 1452 şi 1492).

În al treilea rând, stă faptul că tânărul prinţ nu menţionează mai vechile danii – existente cu adevărat pentru Sf. Ilie de pe lângă Cutlumus – precum era obiceiul în asemenea cazuri, ci, pentru obrocul stabilit acum, năzuieşte să fie numit „nou ctitor".

Pentru aceste motive, îndrăznesc să pun sub semnul întrebării identificarea propusă de d-na Hemmerdinger Iliadou şi adoptată de Damaschin Mioc şi Ioana Constantinescu.

Nu este exclus ca pergamentul să aibă o notă tergală, care să lămurească – după tipicul cunoscut – unde se afla mănăstirea cu hramul Sf. Ilie. Din păcate, nici d-na Hemmerdinger Iliadou nu menţionează aşa ceva şi nici editorii români nu au avut pergamentul în mâinile lor, trebuind să se mulţumească doar cu informaţiile din prima ediţie. Iar aceste informaţii sunt, în ceea ce priveşte descrierea arheografică, foarte reduse; între altele, nu se spune explicit că *pecetea lipseşte*: faptul, însă, se poate deduce din absenţa oricărei referiri la acest semn de validare.

*

În perioada interbelică, neobositul căutător de urme româneşti în Răsăritul ortodox care a fost Marcu Beza a semnalat o descoperire a sa mai puţin obişnuită: „Tot la Atena – spune el – am găsit teaca unei peceţi româneşti de osebit interes. Pe o parte ni se înfăţişează Mihnea Turcitul cu mama sa, având jurîmprejur inscripţia slavonă:

† *Această pecete (este) a lui Io Mihnea Voevod şi a mamei lui Doamna Ecaterina*;

iar pe cealaltă parte:

† *Mănăstirii numită Deropoli, hramul Sf. Ilie Proorocul.*

La mijloc, chipul sfântului. Cred că este vorba de o mănăstire în Epir"[10].

Marcu Beza n-a dat, în clasica-i lucrare, mai multe amănunte în descrierea a ceea ce el a numit „teaca unei peceţi". Din fericire, însă, cumpărând-o, a făcut ca ea să ajungă în colecţiile Cabinetului Numismatic al Bibliotecii Academiei Române[11]. De ea s-a ocupat, foarte recent, profesorul Petre Ş. Năsturel într-un mic

[10] Marcu Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ed. II, Bucureşti, 1937, p. 194-196.

[11] Aşa a ajuns să fie descrisă de C. Moisil (*O nouă bulă de aur sigilară din Ţara Românească,* în „Buletin Ştiinţific al Academiei R.P.R.", Secţiunea de ştiinţe istorice, filosofice,

articol publicat într-o revistă românească din Danemarca[12]. Descrierea care urmează îi aparţine: este „o pecete domnească, mare, din argint aurit [...]. Pecetea are 75 mm diametru; este lucrată de un giuvaergiu la Bucureşti sau Târgovişte şi arată pe o faţă două chipuri domneşti îngenunchiate, cu un fel de copac între ele, după o variantă însă a tipului zis *Nova Plantatio* [...]. Iar spatele înfăţişează chipul Sfântului Ilie Proorocul. De jur împrejurul fiecărei feţe a pecetei apare câte o însemnare slavă frumos dăltuită de meşterul argintar"[13].

D-l Năsturel a încercat să identifice locul unde a putut să fie, în veacul XVI, „Mănăstirea numită Deropoli, [cu] hramul Sf. Ilie Proorocul" şi a constatat că în

---

economico-juridice, III, 1951, p. 13-24), de Emil Vîrtosu *(Din sigilografia Moldovei şi a Ţării Româneşti*, în **DIR**, *Introducere,* II, Bucureşti, 1956, p. 344-346) şi de Octavian Iliescu *(L'héritage de l'idée impériale byzantine dans la numismatique et la sigillographie roumaine au Moyen Age*, în BYZANTINA, III, Thessaloniki, 1971, p. 255-276). Mihnea vodă pare a fi singurul domn muntean de la care s-au păstrat două asemenea bule de aur (cealaltă e din 1589). Oricum, e stranie constatarea că din zece (Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 345; Octavian Iliescu, *op. cit.*, p. 261-262, nu descrie decât nouă, fără a preciza ce a devenit cea de-a zecea, de la Constantin vodă Şerban) bule aurite – câte s-au putut inventaria până acum pentru veacurile XVI şi XVII (şapte pentru Muntenia şi trei pentru Moldova – Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 345) – patru provin de la domni care descind din Mircea „Coregentul" şi din soţia sa Despina: una de la Alexandru Mircea, una de la fratele acestuia, Petru Şchiopul (pentru Moldova) şi două de la Mihnea vodă.

E, iarăşi, interesant de constatat că bulele moldoveneşti nu par a reproduce – ca acelea munteneşti – chipul domnului (cea a lui Petru Şchiopul şi una de la Vasile Lupu; pentru cea de-a doua de la acest domn, nu s-au descris „emblemele" – Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 345, n. 3), ci stema ţării (vechea stemă dinastică, în cazul lui Petru Şchiopul). Poate să fie aceasta dovada unei tradiţii moldoveneşti în făurirea *chrysobul*-urilor ? Dacă este aşa, modelul avut în vedere de pecetarul lui Petru Şchiopul n-ar putea fi decât din vremea lui Ştefan cel Mare sau Alexandru Lăpuşneanu, singurii pentru care avem – cel puţin până acum – atestată folosirea respectivei variante (definitive) a stemei dinastice !

Numărul documentelor înzestrate cu astfel de *bulla integra* trebuie să fi fost mai mare – date fiind numeroasele danii însemnate ale domnilor români la Locurile Sfinte – dar tocmai caracterul lor excepţional (erau aurite !) le făcea foarte atrăgătoare pentru iubitorii de „antichităţi"; e sugestiv, în acest sens, faptul că din nouă bule descrise de Emil Vîrtosu şi de Octavian Iliescu, doar patru se mai află ataşate documentelor pe care le-au validat: cinci bule, detaşate de documente, se păstrează la Cabinetul Numismatic al Academiei, una fiind cea adusă de Marcu Beza, iar *nu mai puţin de patru* – cumpărate „pentru Academia Română de la un anticar din Constantinopol", toate patru provenind de la mănăstirea cu hramul Schimbarea la Faţă de pe Muntele Sinai (Const. Moisil, *Bule de aur sigilare de la domnii Ţării Româneşti şi ai Moldovei,* în „Revista Arhivelor", I, 1924-1926, p. 257-258). O trecere în revistă, *sub raportul semnelor de validare păstrate*, a documentelor consemnând daniile importante către Locurile Sfinte ar putea aduce sugestii interesante.

[12] Petre Ş. Năsturel, *Mihnea vodă Turcitul şi mănăstirea Sfântul Ilie din Deropoli (Epir)*, în „Dorul", Aalborg (Danemarca), mai 1996, p. 38-40.

[13] *Ibidem*, p. 38.

Epir, pe râul Drinos, a existat o localitate care s-a numit *Drinopolis* (Dryinupolis), nume făcut apoi *Adrianopolis*, şi, ca şi în cazul Adrianopolei din Tracia, *Edirne* pe turceşte. Locurile de azi nu mai păstrează nici o amintire a mănăstirii din veacul XVI. O alta, însă cu acelaşi hram, s-a aflat în acelaşi Epir, lângă celebra Ianina; e mănăstirea cunoscută sub numele de Ziţa, protejată şi ea de domnii şi boierii munteni, şi la ea se referă un diplomat francez de la începutul veacului trecut, Pouqueville, când povesteşte că, „izbucnind o molimă grea la Metsovo (Aminciul aromânilor), fiorosul Ali Paşa de Ianina l-a sfătuit [...] să se adăpostească la mănăstirea Sf. Ilie"[14]. Relatând acest amănunt, d-l Năsturel se arată rezervat în privinţa identităţii celor două aşezăminte monahale: „Deocamdată nu ştiu — scria d-sa — dacă e vorba de mănăstirea «mea» de la Deropoli, sau de vreo alta". Cred că putem răspunde cu (aproape) toată certitudinea: *e vorba de o altă mănăstire decât cea căreia i-a fost destinată bula aurită de la 1577.*

Şi d-l Năsturel adaugă: „Nu se cunoaşte cuprinsul hrisovului lui Mihnea Turcitul de care cândva a atârnat pecetea de mai sus. Voievodul trebuie să fi dat un însemnat ajutor de bani pe care călugării de la Sf. Ilie veneau să-l ridice în fiecare an. Poate actul de danie se mai află undeva în Grecia sau în Albania, lipsit de pecetea sa aurită, după care s-a lăcomit vreo mână necinstită, care a vândut-o lui Marcu Beza"[15].

Cred că şi la aceste observaţii ale d-lui Năsturel putem încerca un răspuns. În Muzeul Istoric Naţional din Atena se află *un document fără pecete*, consemnând o danie făcută „mănăstirii numite ... [loc alb], hramul Sfântului şi Slăvitului Prooroc Ilie"; la Cabinetul Numismatic al Bibliotecii Academiei Române, din Bucureşti, se află *o pecete fără document*, dar pe care scrie că documentul la care ea a atârnat cândva fusese destinat „mănăstirii numită Deropoli, hramul Sf. Ilie Proorocul". Mi se pare că nu trebuie prea multă fantezie ca să acceptăm că pecetea aurită de la Bucureşti e, foarte probabil, cea care, la 8 noiembrie 1577, a fost atârnată la hrisovul de danie al lui Mihnea vodă. E, oricum, fără de îndoială că pecetea datează – cum a observat şi d-l Octavian Iliescu – din prima domnie a acestui principe, când o avea alături pe mama sa, doamna Ecaterina.

La capătul acestei analize, se poate conchide că dania din 1577 nu priveşte Muntele Athos, ci o mănăstire epirotă, şi că în timp ce documentul a ajuns, pe căi ocolite şi neştiute, în Muzeul Istoric Naţional din Atena, pecetea lui (bula aurită, *chrysobul*-ul – pentru a folosi termenul adecvat) a ajuns, după peripeţii la fel de neştiute, în colecţiile Cabinetului Numismatic al Academiei din Bucureşti.

[14] *Ibidem*, p. 40.
[15] *Ibidem*.

N-ar fi, desigur, lipsit de interes ca odată, cu prilejul vreunei expoziţii, să se împrumute pergamentul de la Atena, pentru a se reasambla, fie şi pentru scurtă vreme, cu pecetea sa, precum s-a făcut, mai mulţi ani în urmă, cu părţile, risipite în trei colţuri de lume, ale unui manuscris celebru şi nepreţuit, Codex Aureus.

*

Fără să exclud posibilitatea (minimă, după părerea mea) ca bula de aur de la Bucureşti să fi fost legată la vreun alt document, trebuie să observ că, totuşi, „unitatea de timp, de loc şi de acţiune" pledează puternic în favoarea ipotezei mele. Un argument greu de înlăturat este însăşi legătura dintre conţinutul şi caracterul actului şi pecetea cu care el a putut să fie validat – o „bulă de aur", care ţine de ceea ce s-a numit *moştenirea ideii imperiale bizantine în Ţările Române*. D-l Octavian Iliescu semnala, în 1969 – la simpozionul consacrat tocmai ideii impériale – această evidentă apartenenţă: „Originaire de Byzance, où la coutume d'attacher des bulles d'or aux documents plus importants était un reflet de la pompe imperiale, cette pratique de chancellerie passa d'abord aux Etats slaves des Balkans, ou l'on en signale quelques exemples aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles. En Valachie et en Moldovie, les bulles d'or apparaissent très tard, dans la deuxième moitié du XVI^{e} siècle; leur emploi ne durera qu'un siècle. Elles y étaient destinées uniquement à sceller les actes de donations pieuses, accordées par les voïvodes roumains aux monastères orthodoxes de l'Empire Ottoman"[16].

Or, precum am arătat, actul din 8 noiembrie 1577 al lui Mihnea voievod pentru mănăstirea Deropoli îndeplineşte toate condiţiile pentru ca el să fi fost întărit cu o bulă de aur: conţinea o donaţie pioasă însemnată – probabil 3000 de aspri, de vreme ce numai pentru cheltuielile drumului spre Bucureşti se prevedea o suplimentare de 300 de aspri – acordată unei mănăstiri ortodoxe din cuprinsul Imperiului Otoman. Mai mult, chiar: lunga sa introducere – al cărei caracter ideologic l-am semnalat de la început – aşează acest document între acelea tipice pentru exprimarea ideii imperiale („râvnind să urmez vechilor împăraţi şi domni")[17], dar şi a regalităţii sacre („a poruncit Domnul Dumnezeu

---

[16] Octavian Iliescu, *op. cit.*, p. 260.

[17] Ideea imperială la români formează – trebuie s-o recunoaştem – un întins domeniu de cercetare, cu nesfârşite aspecte, implicaţii şi colateralităţi; temeiurile pentru dezvoltarea acestei cercetări se pot afla în studiile lui Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains* (comunicare 1969), în BYZANTINA, V, 1973, p.397-413 şi Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972. În sfertul de veac care s-a scurs de la tipărirea acestor lucrări, studiile d-lui Dumitru Nastase au definit mai strâns respectivul domeniu de cercetare, ca o componentă a istoriei puterii suverane la români, cu (uneori) neaşteptate implicaţii în (şi explicaţii pentru) istoria

fiilor lui Israel [...] şi [...] Sfinţii Apostoli şi Părinţi purtători de Dumnezeu [...] ne-au lăsat nouă, celor din urmă copii ai lor ..."; „... cuvântul proorocului şi împăratului David ...").

Să mai observăm, încă o dată, că actul a fost dat, practic, la începutul domniei lui Mihnea. Rămas în tronul muntean în vara lui 1577, tânărul prinţ va fi fost uns domn în zilele care au urmat morţii tatălui său, aşteptând apoi steagul de domnie de la Poartă[18]; donaţia despre care am discutat aici vine la capătul a peste trei luni de domnie; în şirul actelor emise în acest răstimp – şi păstrate cu data completă – ea însemnează cel de-al cincilea act, dar *cel dintâi de o importanţă mai deosebită* (faţă de daniile, întăririle şi poruncile care îl preced şi care îi succed).

Astfel, restabilirea legăturii dintre documentul fără pecete de la Atena şi pecetea fără document de la Bucureşti reprezintă o contribuţie nu numai la diplomatica munteană a veacului XVI (prin completarea care acum se poate face în actul din 8 noiembrie 1577), dar şi la studierea ideologiei puterii în Ţările Române, prin completarea unei mărturii importante cu un element de o valoare simbolică deosebită: proaspăt aşezat ca domn, Mihnea voievod, râvnind să urmeze vechilor împăraţi şi domni, aşteaptă ziua Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavril – conducătorii oştilor cereşti – pentru a invoca ajutorul lor *în chiar ziua divinului său patron* (Mihnea = Mihail) şi a-şi legitima domnia şi puterea suverană printr-o danie făcută unui aşezământ monahal din creştinătatea captivă. Iar actul care a consemnat-o a fost validat, *împărăteşte*, cu o bulă de aur.

Faptul nu poate să mire când e vorba de Mihnea vodă; din contra, el se aşează alături de alte mărturii, concordante ca sens, referitoare la acest principe. În acelaşi an 1577, *lui* i se adresau călugării de la Meteore în termeni „dont l'emphase est pleine d'échos empruntés à la majesté byzantine", după observaţia d-lui Petre Ş. Năsturel[19]. Aceluiaşi dosar îi mai aparţine şi o ştire despre o cruce care – ajunsă în veacul XIX la Kiev, după ce trecuse, la 1600, prin mâinile unui mitropolit Teofan la Athos – purta numele *ţariţei Neaga*; informaţia, care priveşte evident domnia lui Mihnea vodă, e dintre cele mai insolite şi ea justifică perfect o altă observaţie a d-lui Năsturel: „Quoi qu'il en soit, le mot *tsaritsa* ne saurait avoir été inventé. Ce qui implique, *ipso facto*, que son époux, le voévode valaque Mihnea Turcitul (1577-1583, puis 1585-1591),

vechii noastre culturi. Vezi, pentru toate acestea, Dumitru Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei româneşti*, în AIIAI, XXX, 1993, p.483-499 (cu toată bibliografia).

[18] Cf. *supra*, nota 3.

[19] Petre Ş. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale...*, cit., p. 409 (cu trimitere la Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV/3, Bucureşti, 1936, nr. III, p. 3-4).

aura porté lui aussi, le cas échéant, le titre impérial ou aura été considéré empereur dans certains milieux"[20].

Lăsând deschis – cum şi trebuie să rămână, de altfel, spre progresul cercetărilor – dosarul „împăratului" Mihnea şi al *ţariţei* sale Neaga, rezum discuţia din aceste pagini revenind la punctul de plecare. Cred că, în lumina celor prezentate aici, se poate admite că la 8 noiembrie 1577 Mihnea vodă (zis mai apoi „Turcitul") a dăruit mănăstirii Deropoli din Epir, cu hramul Sf. Ilie, un obroc anual de (cel puţin) 3000 de aspri; actul care a consemnat această danie a fost validat cu o pecete de tipul „bulă de aur"; documentul, fără pecete, se păstrează la Atena iar pecetea, fără document, se păstrează la Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[20] *Ibidem*, p. 412 (cu trimitere la B. P. Hasdeu, *Arhiva Istorică a României*, I,l, Bucureşti, 1865, p. 181). Pentru datare, Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos* ..., cit., p. 132, nota 31 (cu trimitere la D. Nastase, *Roumains romains et Grecs romains*, în „Atti del II Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma», 21-23 aprile 1982", p. 399, n. 52).

Sorin Iftimi

LEMNUL SFINTEI CRUCI ŞI ŢĂRILE ROMÂNE. ÎNSEMNĂRI PRIVITOARE LA IDEOLOGIA MEDIEVALĂ A PUTERII ÎN SPAŢIUL ORTODOX

Dintre relicvele lumii creştine, cele mai preţuite au fost acelea legate direct de existenţa pământească a lui Iisus Hristos, iar între acestea un loc aparte revine fragmentelor din crucea răstignirii, cinstite ca „Sfântul Lemn al Adevăratei Cruci". Un asemenea fragment, păstrat în catedrala din Limburg (Germania), ajunsese în posesia lui Carol cel Mare, contribuind la consolidarea legitimităţii sale de împărat. Fragmente din Sfânta Cruce, aduse din Constantinopol de cavalerii cruciaţi după 1204, au conferit o legitimitate divină principilor locali din Occident, toţi dobândind puterea seculară „prin graţia lui Dumnezeu". Acest transfer masiv al relicvelor din Bizanţ în spaţiul Apusean este considerat, în plan simbolic, drept începutul *europocentrismului*.

Bucăţile din Lemnul Sf. Cruci, încrustate sau ferecate în materiale preţioase, au jucat un rol foarte important în cadrul ceremoniilor regale şi au continuat să fie considerate multă vreme ca daruri demne doar de capetele încoronate. Din această cauză istoria lor reprezintă, în fapt, o ilustrare a ideologiei medievale a Puterii[1].

Încă de la 1870 datează lucrarea lui Rohault de Fleury[2], în care autorul şi-a propus să studieze toate fragmentele din Sf. Lemn, păstrate şi cunoscute la acea epocă. Avatarurile prin care au trecut aceste fragmente şi implicaţiile lor în ansamblul istoriei creştinătăţii constituie şi astăzi un subiect generos, menit să ofere încă multe contribuţii. Dimensiunile unei investigaţii de ansamblu a chestiunii sunt mult amplificate de semnificativa cantitate de falsuri ale acestor relicve, vehiculate de-a lungul secolelor. S-a scris că, dacă s-ar aduna toate pretinsele fragmente din Lemnul Sfintei Cruci, s-ar putea construi din acestea o corabie sau s-ar obţine o cruce de trei ori mai mare decât turnul Eiffel. Există însă şi evaluări efectuate cu meticulozitate care demonstrează că, în realitate,

---

[1] Vezi, în acest sens, recentul studiu publicat de Radu G. Păun, *Reliques et pouvoir au XVIII^e^ siècle roumain. Le dossier du problème*, în **RESEE**, XXXIX, 2002, nr. 1-4, p. 63-74.

[2] Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870. Vezi şi A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fragmentele păstrate constituie între 1/5 şi 1/3 din dimensiunile pe care le-a putut avea Sfânta Cruce. Chiar acele fragmente care, din punct de vedere material, reprezintă contrafaceri, au produs efecte reale în plan istoric, demne de a fi consemnate şi luate în considerare pentru simbolistica Puterii şi studiul mentalităţilor. De aceea problema autenticităţii acestor relicve nu reprezintă decât un aspect secundar în cadrul acestei teme.

În spaţiul ortodox, după spolierea din 1204 şi după căderea Constantinopolului (1453), cele mai multe şi mai însemnate fragmente din Sf. Lemn s-au păstrat la Muntele Athos, centru religios care se aflase sub patronajul direct al împăraţilor bizantini şi nu sub acela al patriarhilor ecumenici. De aici şi competiţia între principii ortodocşi în exercitarea unei forme de protectorat asupra Sfântului Munte, legată de moştenirea ideii imperiale bizantine, aspect subliniat în repetate rânduri de istoricul Dumitru Năstase. Preţuirea acordată de capetele încoronate fragmentelor din Lemnul Sfintei Cruci izvorăşte din statutul acestora de imitatori, deopotrivă, ai lui Hristos şi ai Basileului.

Deoarece o abordare sistematică pentru spaţiul românesc nu ştim să fi fost întreprinsă până în prezent, ne propunem, în cele ce urmează, să adunăm o serie de mărturii ce se subscriu subiectului enunţat. Acestea plasează istoria noastră în cadrul mai larg al creştinătăţii orientale, punând în evidenţă strânsele legături spirituale cu lumea greacă dar şi cu ţările slave învecinate.

I. Fragmente din lemnul adevăratei cruci păstrate în mănăstirile din Grecia

I.1. Mănăstirea Sf. Pavel (Athos)

Potrivit tradiţiei păstrate de călugării aghiopavliţi în secolul XIX, un anume „crai bulgar” a donat acestei mănăstiri cinci-şase *bucăţele din lemn sfânt*, „ce le-a dăruit lui şi celorlalţi crai înainte de dânsul, ce erau creştini, împăraţii romeilor (bizantini, n. ns.), ca să aibă pace şi ca să nu-i bată cu război”. Este probabil că asemenea fragmente a primit din partea Bizanţului chiar Boris-Mihail, cu prilejul convertirii sale la creştinism (865). Un urmaş al său, moştenitor al acestor fragmente, „le-a conunit, le-a legat şi le-a pus într-o cruce”, care se păstra şi în veacul XVIII de către călugării mănăstirii. Cu această cruce schevofilaxul şi arhimandritul de aici au plecat în călătorie la Moscova, pentru milostenie, în zilele împărătesei Elisabeta. La acea vreme, Sf. Pavel era mănăstirea călugărilor ruşi de la Athos şi se afla, deci, sub protecţia ţarilor. Împărăteasa, pentru evlavie, a desprins şi a luat o bucată din acele cinstite lemne, „lungă cât o încheietură de deget, precum sânt şi celelalte”. În schimbul acestei favori, ţarina a comandat pentru fragmentele rămase o cutie de mare preţ, fixând printr-un hrisov un ajutor de 100 ruble pe an pentru mănăstirea Sf. Pavel, din partea Moscovei. Dapontes

scria că „fiind Elisabeta milostivă, era şi simpatică, căci aceea atrage la aceasta; adică milostenia la simpatie. De aceea în zilele ei capete nu s-au tăiat, sânge nu s-a vărsat, călăi nu s-au întrebuinţat, încât şi tâlharii Rusiei, şi ucigătorii, şi alţi vrednici de moarte nu s-au omorât. Dar alţii s-au surghiunit, unii la locurile de mine, alţii aiurea"[3].

I.2. Mănăstirea Philotheiu

Ţarul sârb Ştefan Duşan dăruia acestui lăcaş, pe la 1345-47, un alt fragment din *lemnul crucii*, ca înnoitor al timpurilor când doi prinţi sârbeşti[4] stăteau în chiliile Muntelui Athos, ca urmaş al stăpânirilor Macedoniei şi Salonicului, ca reprezentant şi el al neapăratei protecţii imperiale. Acesta era sensul vizitei pe care a făcut-o la Sfântul Munte, împreună cu soţia sa, după încoronarea ca *ţar*, în 1347[5].

I.3. Mănăstirea Xeropotamos (Athos)

Acest lăcaş era, la jumătatea veacului XVIII, aproape o ruină şi avea grabnică nevoie de o refacere. S-au păstrat două documente din 1746 prin care Ioan Mavrocordat, domnul Moldovei, dăruia mănăstirii athonite un ajutor de 100 groşi pe an, pentru aducerea temporară în ţară a părţii din *Sfânta Cruce* păstrată în tezaurul acestui aşezământ[6]. Privilegiul a fost întărit în 1748, prin hrisovul lui Constantin vodă Mavrocordat.

Constantin Erbiceanu arăta cum s-au sfătuit călugării de la mănăstire să-l trimită în Ţările române, după ajutoare pentru refacerea bisericii, pe Chesarie Dapontes[7]. Acesta a ezitat să primească misiunea ce i se pregătea, deoarece nu-i venea prea uşor să se prezinte ca simplu monah acolo unde fusese cunoscut ca

[3] Chesarie Dapontes, *Catalog istoric al oamenilor însemnaţi din secolul XVIII, dintre care majoritatea au trăit în Ţările române, Valahia şi Moldova*, publicat de C. Erbiceanu, în *Cronicari greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, Bucureşti, 1888, p. 156.

[4] Rastislav, cel de-al treilea fiu al lui Ştefan Nemania, s-a retras la Athos, călugărindu-se la mănăstirea Vatoped, sub numele de Sava. În 1196, chiar Ştefan Nemania, deja călugărit, s-a retras şi el la Athos, întemeind mănăstirea Hilandar. Ei au devenit patronii spirituali ai Serbiei, fiind canonizaţi ca Sfinţii Sava şi Ştefan (cf. Constantin Rezachevici, *Istoria popoarelor vecine şi a neamului românesc în evul mediu*, Bucureşti, 1998, p. 357-8).

[5] N. Iorga, *Muntele Athos în legătură cu ţările noastre*, în **ARMSI**, seria II, XXXVI, 1913-14, p. 457.

[6] Virgil Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare*, II, 1998, p. 114, nr. 136 (documente din 1 şi 13 martie 1746).

[7] C. Erbiceanu, *op. cit.*, Introducere, p. LXVII. Pentru această călătorie a lui Dapontes cu Lemnul Sfintei Cruci, vezi şi Nestor Camariano-Cioran, *Constantin Dapontes et les Principautés Roumaines*, în **RESEE**, 7, 1970, 3, p. 481-492; *Călători străini despre Ţările Române*, vol.IX, p. 381 şi urm.

secretar al domnului şi ca om cu renume mare. De aceea a invocat pretextul că misiunea nu ar putea avea succes decât dacă ar fi însoţit de *Sfântul Lemn* care se păstra la mănăstire. Deoarece nu era obiceiul ca această preţioasă relicvă să părăsească mănăstirea, spre a se expune oricărui risc, Dapontes spera că în nici un caz nu i se va acorda învoirea de a ridica Sf. Lemn pentru a merge în pelerinaj. Spre surprinderea lui, călugării au fost de acord cu acest sacrificiu, astfel încât, la 22 mai 1757, Dapontes părăsea Athosul, însoţit de alţi doi călugări, colindând, pentru milostenie, mai multe localităţi din peninsula Balcanică. Trecând apoi Dunărea, pe la Şiştov, pătrunde în Valahia. În Bucureşti a fost primit cu mare pompă ca un personaj de vază, cunoscut, fiind găzduit şi ospătat la mănăstirea Sărindar. Referiri la această misiune se fac şi în prefaţa cunoscutei sale scrieri *Ephémérides Daces*[8]. Se arată că Dapontes trecuse mai întâi prin insula Chios, dar grecii de acolo nu i-au făcut nici un fel de donaţii, fapt pentru care călugărul era cât se poate de dezamăgit. „La Bucureşti însă, lemnul sfânt face furori. Boieri, cucoane, neguţători, preoţi dau pe întrecute. Căminăreasa Marghioliţa Rosetti, Răducanu Văcărescu, logofătul Constantin Brâncoveanu (nepotul voievodului omonim, n. ns.), Pârvu Cantacuzino, toţi primesc scrisori de îndemn de la Dapontes şi toţi dau". Lui Constantin clucerul Cândescu, şiretul grec îi zice în scrisoare: *„te numeşti Constantin, soţia şi fiica ta se numesc Elena; Sfinţii Constantin şi Elena au descoperit Sfânta Cruce; deci dă cât mai mult pentru Sfânta Cruce"*[9]. Constantin Dudescu, zice Dapontes în altă scriere a lui, era un boier corpolent, politicos, călugăros şi pios; a dat 500 lei pentru Sf. Cruce; ba chiar era să plece cu Dapontes la Muntele Athos, să se călugărească acolo. S-a călugărit în cele din urmă la o mănăstire din Bucureşti[10].

Dapontes ajunge apoi în Moldova, unde poposeşte cu *Sf. Lemn*, la mănăstirea Cetăţuia de lângă Iaşi, care era locuită de călugări greci, fiind închinată la Sf. Mormânt. Atunci se întâmplă în pământul Moldovei şi o invazie a tătarilor (cea din urmă cunoscută de istorie, 1758), iar călugărul cărturar susţinea că prezenţa aici a *sfântului lemn* a făcut de s-au retras tătarii din ţară. Mitropolitul Iacob Putneanul şi domnul ţării îi dau hrisoave scrise prin care îl învoiesc a cere milă şi ajutor pentru refacerea mănăstirii Xeropotamos. Cu acest prilej, se pare, un fragment din lemnul Sfintei Cruci a fost donat de Dapontes mănăstirii Putna, necropola familiei lui Ştefan cel Mare şi locul de metanie al mitropolitului Iacov. Încărcat cu daruri şi bani din Moldova, revine la Bucureşti, de unde, după ce adună iarăşi sume mari de bani şi daruri domneşti, se întoarce spre Athos, ocolind însă pe la Constantinopol.

---

[8] Em. Legrand, *Ephémérides Daces*, III, pag. XXX şi următoarele.
[9] Idem, *apud* Ionescu-Gion, *Istoria Bucureştilor*, p. 284.
[10] C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 221 (*Catalogul lui Dapontes*).

O scrisoare a postelnicului Constantin, din 15 octombrie 1761, înştiinţa pe Anthim, schevofilaxul mănăstirii Xeropotam, că partea din Sfânta Cruce trimisă în Moldova se va întoarce la mănăstire într-o cutie nouă de aur, lucrată de un meşter priceput, sub supravegherea lui Chesarie Dapontes, dar va rămâne un timp la Constantinopol, la cererea credincioşilor de acolo[11]. În capitala Imperiului Otoman a mai zăbovit încă patru ani, împreună cu *cinstitul lemn*, având acolo „casă şi conac" în Fanar (cartierul în care se afla şi biserica Patriarhiei ecumenice), fiind amic sincer tuturor fanarioţilor"[12]. În arhiva mănăstirii Xeropotamos se păstrează şi astăzi catastifele prin care Chesarie Dapontes dădea seama de sumele încasate şi cheltuite în timpul acestui pelerinaj, din anii 1760-1765[13].

În domnia lui Scarlat Ghica a avut loc în Ţara Românească un alt pelerinaj cu acelaşi fragment din Sf. Lemn. Într-un privilegiu din 10 martie 1775, pentru mănăstirea Xeropotamos, se arată precum: „Domnul şi mântuitorul nostru Iisus Hristos, după iubirea sa de oameni, spre a noastră mântuire, ne-au lăsat *semn şi steag de biruinţă împotriva diavolului acea de viaţă izvorâtoare Sfânta Cruce, pe care însuşi a fost răstignit pentru păcatele noastre, din care sfântă şi dumnezeească cruce aflându-se partea cea mai mare decât se află în lume la mănăstirea Xeropotamu de la Sveata Gora...dată danie de pururea pomenitul pravoslavnicul împărat Romano, precum se află dintru al Împărăţiei sale hrisov, care Sfânt Lemn aducându-se aici în ţară când aflându-se domn răposatul întru fericire Domnia Sa Scarlat Ghica Voievod, după obicinuita evlavie ce avea către sfânta cruce*...", i se stabilea un ajutor anual de 500 taleri. Privilegiul era reconfirmat de Alexandru vodă Ipsilanti[14].

Pelerinajul preţioasei relicve s-a prelungit apoi şi în împărăţia Rusiei. În anul următor, 1776, îl aflăm pe arhimandritul Ghedeon la Moscova, după ajutoare, însă libertatea sa de mişcare fusese mult îngrădită de autorităţile ruseşti. El scria

[11] V. Cândea, *op. cit.*, II, p. 115, nr. 147. O altă scrisoare, din 17 aprilie 1762, vestea acelaşi lucru.

[12] C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 194.

[13] *Katasticho exodôn tou Kaisariou Dapontes*, din 1762, cuprinzând lista cheltuielilor acestuia în perioada 19 august 1760 -30 septembrie 1762, când se afla cu părţi din Sfânta Cruce, după danii (V. Cândea, *op. cit.*, II, p. 118, nr. 183). Un catastih asemănător, redactat tot în limba greacă, cuprinde lista *încasărilor* lui Dapontes, în perioada 19 august 1760 - 21 iulie 1764 (*ibidem*, nr. 184). Alt manuscris grecesc al lui Dapontes, din 1765, conţine de asemenea *lista donaţiilor* primite în intervalul 22 mai 1757-septembrie 1765, copii după hrisoave de danie de la Ioan Teodor Callimachi, domnul Moldovei (1758-1761) şi Scarlat Ghica, domnul Ţării Româneşti (1761), (*ibidem*, nr. 187). Vezi şi nr. 188, un alt catastih cuprinzând lista cheltuielilor lui Dapontes în perioada 19 august 1760 - 11 septembrie 1765, când s-a aflat în acest pelerinaj.

[14] V.A. Urechia, *Istoria românilor*, II, p. 124-25.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

că i s-a dat voie să colinde doar acea eparhie, pentru cheltuiala întreținerii sale. Nu avea voie să meargă mai departe din două motive: pentru că în *scrisoarea patriarhală* trimisă către Sf. Sinod al Bisericii Ruse nu se arăta clar că el are şi daruri destinate împărătesei şi pentru că nu avea atestat de autenticitate pentru fragmentul din Sf. Cruce pe care îl purta în pelerinaj. De aceea el cere să se trimită cât mai repede o altă scrisoare către chir Platon, mitropolitul Moscovei, în care „desluşind totodată şi toată afacerea de misiune" a sa, „să cuprindă şi *mărturia lemnului dătător de viață*"[15].

Un document din 1 iulie 1797, un hrisov al lui Alexandru vodă Ipsilanti, referitor la mănăstirea din Slatina, de pe Olt, relatează despre un alt pelerinaj al Sf. Lemn. El consemna că la vremea „*Ce din voia lui Dumnezeu au fost venit aici în pământul țărei sfântul şi de viață făcătoriu lemn din Cinstita şi de viață făcătoarea Cruce a Domnului nostru Iisus Hristos, de la Sfetagora, de la sfânta mănăstire Xeropotamul, fiindcă au fost minuni şi bineşaguri, aice, în pământul țării, cu creştinescul acest norod*", boierul Radu Slătineanu (fiul ctitorului, răposatul Iani Slătineanu), a închinat biserica la Xeropotamu, cu toată averea ei[16].

Pelerinajele cu lemnul Sfintei Cruci de la mănăstirea Xeropotamos în țările române au continuat şi după aceea. S-a păstrat o scrisoare a egumenului mănăstirii Văcăreşti, Ghermano (din 3 ianuarie 1785), către patriarhul Avramie, în care se amintea, printre altele, şi de *lemnul sfânt* cerut din partea mai multor boieri, spre a fi readus în Țara Românească[17].

La Bucureşti este consemnată o judecată în fața divanului la 22 august 1786, având ca pricină „*neşte sfântu lemnu moaşte*". Disputa era între un cihodar şi marele logofăt Grigore Băleanu. „Moaştele" acestea fuseseră amanetate de către cihodar la popa Ion de la Biserica Neguțătorilor. Băleanu le-a cumpărat de la popă cu 70 lei. Ciohodarul a vrut să le răscumpere, susținând că le lăsase doar amanet, iar Băleanu răspunde că nu le mai are, că „au fost jăfuite în timpul mai din urmă". Nicolae vodă Mavrogheni îl scuteşte pe marele logofăt de pretențiile ciohodarului[18].

Pelerinajele de acest fel au continuat şi după căderea în dizgrație a fanarioților, în urma „zaverei" eteriste de la 1821. Astfel, la 1 decembrie 1824, Grigore Ghica, domnul Țării Româneşti, întărea mănăstirii Xeropotamos dania de 500 taleri pe an

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[15] *Ibidem*, vol. II, p. 305 (Scrisoarea lui Vartolomeu către Avramie, patriarhul de Constantinopol, din noiembrie 1776).

[16] *Ibidem*, vol. VII, (seria 1774-1800), p. 335. Sunt amintite privilegiile mai vechi, de la Constantin Cehan Racoviță şi de la Scarlat Ghica vodă, pe care domnul le întăreşte.

[17] *Ibidem*, vol. II, p. 482.

[18] *Ibidem*, vol. III, p.52 (Condica nr. XVII, fila 92).

pentru trimiterea în ţară a unor părţi din Sfântul Lemn[19]. Observăm că, în urma negocierilor probabil, suma convenită crescuse de cinci ori.

I.4. Mănăstirea Dochiariu (Athos)

Arhimandritul Cristofor Ktenas publica, în 1930, un catalog al obiectelor preţioase datând din epoca bizantină şi otomană, aflate la mănăstirea Dochiariu şi care au scăpat de jaful turcilor, venit ca represariu după mişcarea eteristă din 1821. Între „sicriele care conţin sfinte moaşte" amintite în această listă se afla şi un relicvar (32x23 cm) ce avea pe capac o *cruce din lemn sfânt* (19x11 cm) însoţită de stema Munteniei şi inscripţia: *„Sicriul acesta a fost ferecat în argint în anul 1779, cu ajutorul şi cheltuiala preastrălucitei doamne Ralu, fiica lui (Alexandru vodă) Ipsilanti, în Bucureştii Ţării Româneşti; apoi, fiind crăpat şi deteriorat, a fost refăcut din nou cu adăugiri şi ornamente de către preacinstitul proegumen chir Partenie al Lesbosului, în anul 1798, ofrandă mănăstirii Dochiariu"*[20]. Relicvariul refăcut la 1779 de către domniţa Ralu (dar în fapt de tatăl acesteia, Alexandru vodă Ipsilanti) fusese dăruit mănăstirii athonite în veacul XVI, de către domnul Moldovei, Alexandru Lăpuşneanu[21]. Dumitru Năstase sublinia că „această danie se înscrie într-un sistem general de ajutorare, cu funcţie legitimatoare, sistem în care domnii români erau continuatorii împăraţilor bizantini, protectori ai Muntelui Athos, el însuşi microcosmos al «împărăţiei creştine»". „Cât despre Sfânta Cruce, ea devenise de mult un simbol de căpetenie al luptei antiotomane" şi al nădejdii în dezordinea aceleiaşi „împărăţii creştine"[22].

I. 5. Mănăstirea Sf. Ştefan de la Meteore

Arsenie, egumenul mănăstirii Sf. Ştefan de la Meteore (Thessalia), venise în Ţara Românească spre a restabili privilegiile pe care le avea asupra schitului Butoiu din Dâmboviţa, cu sprijinul lui Nicolae vodă Mavrocordat. Reîntors la Meteore el a consemnat o legendă ciudată în legătură cu fundarea schitului muntean. Se arată, în scrierea sa, că Vlaicu vodă, la sfârşitul veacului XIV, ar fi construit schitul din lemn, drept mulţumire pentru că în acel codru îşi găsise scăparea după ce fusese înfrânt în bătălie de păgâni. Potrivit acestei tradiţii, ctitorul

[19] V. Cândea, *op. cit.*, II, p. 117, nr. 174. Documentul este redactat în limba română.

[20] D. Ionescu, *Ştiri greceşti privitoare la istoria noastră*, în **RI**, XVIII, 1932, p. 107. În acest relicvar se aflau moaşte ale sfinţilor Teodor Stratilat, Haralambie, Ermolau, Artemie, Paraschiva şi Trifon.

[21] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 209.

[22] Dumitru Năstase, *Originea imperială plăsmuită şi înrudirile româneşti autentice ale Ipsilanţilor*, în **Arh Gen**, II (VII), 1995, 3-4, p. 61.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dăruise modestei biserici un fragment din *lemnul crucii* alături de alte relicve sfinte (un deget al Sf. Ioan Botezătorul și un alt deget al Sf. Ștefan) care se păstrau încă, la 1786, la mănăstirea Sf. Ștefan din Thessalia[23].

II. Alte fragmente din lemnul Sfintei Cruci, relative la spațiul românesc

II.1. Omagiul domnilor Moldovei în fața regilor polonezi

Într-o scrisoare din 29 iunie 1456, prin care Petru Aron, domnul Moldovei, se adresa regelui Cazimir IV al Poloniei, făgăduia acestuia respectarea vechilor tratate, „călcând pe urmele părintelui și fraților noștri", adăugând că „suntem îndatorați și legați prin făgăduiala jurământului păstrat, atingând trupește și sărutând noi înșine *lemnul Crucii dătătoare de viață*..."[24]. Aceasta nu pare a fi o formulă retorică, pentru a desemna o cruce de mână oarecare, folosită în asemenea ceremonii, ci una care se referă la un fragment din Lemnul Adevăratei Cruci, denumit adesea „dătător de viață", simbol al Învierii. Exista la acea dată, o asemenea cruce la curtea regală a Poloniei, folosită în acest fel de ritualuri. Este vorba despre o cruce cu dublă traversă („patriarhală"), de 21 cm înălțime, ferecată în argint aurit, având o inscripție grecească, de la Manuel I Comnenul. Această prețioasă relicvă a fost dăruită, se pare, la 1420, regelui Vladislav Jagello, de o delegație bizantină venită la Cracovia. Crucea ar fi servit la ceremoniile de încoronare ale regilor iagelloni, iar forma sa ar fi inspirat chiar și monograma acestei familii[25]. Sunt și păreri potrivit cărora această cruce ar fi fost dăruită regilor polonezi încă din 1386, fiind folosită mai întâi la încoronarea lui Vladislav Jagello. În acest caz, crucea a fost utilizată, probabil, la ceremoniile de depunere a omagiului primilor domni al Moldovei către regii poloni, începând cu Petru I (1387), întrucât documentele consemnează momentul în care domnul *„a atins crucea cu gura proprie, sărutând-o"*[26].

II. 2. La curtea lui Vasile Lupu (1653)

Printre numeroasele relicve aduse la curtea lui Vasile vodă Lupu de la Iași (8 februarie 1653), de către Macarie, patriarhul Antiohiei (care venea de la Constantinopol), nepotul său, diaconul Paul de Alep, arată că se aflau și fragmente din *Sf. Cruce*: „Țăndări din *lemnul Sfintei Cruci*, de culoare neagră, ca

---

[23] N. Iorga, *Fundațiuni religioase ale domnilor români în Orient. Mănăstiri tesaliene. Meteorele*, în **ARMSI**, II, XXXVI, 1913-14, p. 867.

[24] Ana Cristina Halchias, *Pe marginea unui document de la Petru Aron. Note de lectură*, în **RA**, 1993, nr. 3, p. 320.

[25] Marek Derwicw, *Le baiser de paix utilisé lors du couronnement des rois de Pologne et déposé au Trésor de Notre-Dame de Paris*, în „Cahiers de civilisation médiévale. X^{e} -XII^{e} siècles" 37, 1995, p. 337-344 (cu bibliografia aferentă).

[26] M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, vol. II, Iași, 1932, p. 600.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

abanosul... Erau închise într-o cutie rotundă, o lucrătură indiană, sculptată cu măiestrie, lucrare migăloasă şi sub ea era bumbac, şi peste ea era o stofă de brocart cu fir de aur; cutia era aşezată într-o pungă roşie-trandafirie. Când a văzut-o, domnul Moldovei, a rămas foarte mirat şi apoi s-a bucurat nespus de mult când i-a spus domnul nostru patriarh «– Aceasta este dată în numele tău şi ea să te aibă în pază»". El face şi proba autenticităţii relicvelor de lemn: „Le-am încercat băgându-le în foc şi s-au făcut aşa ca el; le-am scos, s-au răcit şi au revenit la starea lor dintâi. Le-am încercat cu apă; au coborât la fund"[27].

II.3. Constantin vodă Şerban şi mănăstirea Sf. Onufrie din Sawrow (1681)

În nefericita lor pribegie care a urmat domniei, Constantin vodă Şerban şi soţia sa, Nedelea circaziana, păstrau un alt fragment din lemnul Sfintei Cruci, care să le vegheze destinul. La capătul acestui lung drum fără speranţă, ei au dăruit acea „bucăţică de *lemn sfânt din crucea lui Hristos* mănăstirii Sf. Onufrie din Sawrow, cercul Now-Sobor (în Galiţia). S-a păstrat documentul din 21 august 1681: „fiind noi cuprinşi de mare dragoste către acest sfânt lăcaş şi având la noi, prin voia lui Dumnezeu, *preacinstitul dar al prea-sfântului şi de viaţă dătătorul lemn al Domnului, mărturisitor de multe minuni, şi care lemn sfânt a arătat prin sine minunea învierii de la moarte la viaţă pe locul vestit*, el trebuie să fie pus de-a pururea întru laudă şi spre închinăciune întotdeauna la cântarea dogmelor bisericeşti şi la aducerea a tot sfintelor şi dumnezeeştilor taine, ca un înalt şi preasfânt dar. L-am dăruit când milostivul Dumnezeu ne-a învrednicit şi pe noi să fim înşine la acest sfânt lăcaş, cel mai sus numit, cu hramul preacuviosului Onufrie, în anul şi luna mai jos date, într-o zi de Duminică, am trimis acest *lemn prea-sfânt şi dătător de viaţă din Crucea Domnului*, pe care l-am oferit, l-am dat şi l-am dăruit de vecie lăcaşului mai sus pomenit, dorind pentru aceasta a se face rugi pentru noi întru Domnul pentru iertarea păcatelor şi pentru sănătatea noastră trupească şi sufletească. Iar dacă cineva din cinul duhovnicesc şi mirenesc ar cuteza să-i ridice din acest lăcaş prin vreun mijloc omenesc şi supt orice pretext să-l înstrăineze, *să-l imparţă*, sau să-l dea la alt lăcaş, să nu fie volnic; ci numai în cazul de pedeapsă dumnezeiască asupra acestui lăcaş, de se va prileji robire de către spurcaţii agareni (turcii, n. ns.) sau din cauza răzmeriţii făptuitorilor de rele şi de răzvrătire, numai atunci e volnic, se poate ridica de către binecinstitorii părinţi din acest lăcaş şi duce într-alt lăcaş bine-cinstitor şi de pace, iar după linişire să fie din nou adus *întreg* la acelaşi lăcaş. Iar într-alt caz oricine va îndrăzni să-l ia, sau să-l împarţă, să fie blăstămat de cei 318 sfinţi părinţi de la Niceea şi să aibă împărtăşire cu Iuda, carele din lăcomie pentru bani a vândut pe Hristos jidovilor, carele *l-au răstignit pe acest lemn*. Şi să fie blăstămat întru acest veac şi în cel ce

---

[27] *Călători străini*, VI, p. 43.

va să vie. Iar cei ce cu evlavie se închină acestui lemn de viață dătător din acest sfânt lăcaş, să aibă a primi de la Dumnezeu mântuire prin rugile lor şi toată vindecarea durerilor prin bunătatea lui Hristos Dumnezeul nostru, *carele pe acest sfânt lemn cu trupul său pentru noi a suferit* şi a cărui salvă este întru Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, în veci, amin"[28].

II.4. Crucea din „Sf. Lemn" de la mănăstirea Putna (1759)

În tezaurul acestei mănăstiri s-a păstrat o asemenea piesă, considerată multă vreme autentică. Este vorba de o elegantă cruce, de 31, 4 cm, având două brațe orizontale inegale (10, 5 şi respectiv 14, 3 cm) , deci de formă „patriarhală". Brațele crucii nu au fost aplicate prin îmbinare, întreaga piesă fiind lucrată dintr-o singură bucată de lemn. Crucea nu este ferecată în argint sau decorată cu alte materiale prețioase. În schimb, pe suprafața sa este pictat Iisus Hristos răstignit, iar în colțurile celor două brațe transversale au fost zugrăvite chipurile celor patru evanghelişti. Reversul crucii este acoperit în întregime de o inscripție în limba greacă, scrisă cu litere unciale, de culoare neagră, pe un fond roşu. În traducere, conținutul inscripției este următorul: „*Aceasta este o parte din Scumpul Lemn cel dăruit de împăratul Romano sfintei şi împărăteştii mănăstiri Xeropotamos, cea închinată măriților şi marilor 40 de martiri, în anul 6409* (=894). *Ea este cea mai mare (parte) din câte se păstrează în întreaga lume, potrivit cu mărturia împărătescului hrisov, a cărei neînvinsă şi netrecătoare şi minunată putere scuteşte pre cei carii i se închină de tot răul sufletesc şi trupesc. Amin.*"[29]. V. Gheorghiu era înclinat să creadă că această prețioasă relicvă a fost primită de unul dintre vechii voievozi ai Moldovei, în semn de recunoştință pentru sprijinul consistent oferit mănăstirilor de la Muntele Athos timp de secole şi că acel voievod a depus crucea la mănăstirea Putna, necropola lui Ştefan cel Mare. Orest Tafrali era încredințat de faptul că piesa fusese primită chiar de marele voievod şi de soția sa Maria de Mangop, descendentă a Paleologilor.

Vitalien Laurent a demonstrat însă că piesa păstrată în tezaurul mănăstirii Putna nu este decât *o copie* a crucii din Sf. Lemn care se păstra la mănăstirea Xeropotamos de la Muntele Athos, care fusese adusă în pelerinaj prin Țările Române de Chesarie Dapontes, la 1758-59. El a arătat faptul că atunci au fost făcute mai multe replici (fără intenția de falsificare), la solicitarea unor donatori deosebit de generoşi[30].

[28] (L.P.), *Ultima ştire despre Constantin Şerban*, în **RI**, XII, 1923, 7-8, p. 214-15.

[29] Vasile Gheorghiu, *Crucea din „Scumpul Lemn" din Sf. Mânăstire Putna*, în **BOR**, XLI, 1923, p. 706-711.

[30] V. Laurent, *La prétendue croix byzantine du trésor de Putna*, în „Bulletin de la Section Historique" al Academiei Române, XXV/1, 1944, p. 71- 96 (cu două planşe).

II.5. Investitura domnilor „pământeni" (1822)

Manolachi Drăghici, „ultimul cronicar moldovean", ne informează despre un episod consumat la Istambul, cu ocazia investiturii domnilor Grigore Ghica (pentru Ţara Românească) şi Ioan Sandu Sturdza (pentru Moldova). După ceremonia otomană de la Serai, cei doi au făcut o vizită proaspătului patriarh de Ierusalim, Policarp. Apoi, după ceremonia cafelei, au urmat discuţiile despre zavera Eteriei şi întemniţarea patriarhului anterior, împreună cu cinci dintre arhiereii săi, precum şi despre „uciderea preafericitului Grigorie". „După aceasta patriarhul Ierusalimului i-a poftit pe cei doi domnitori lângă dânsul. S-a făcut de asemenea o ceremonie, iar la plecarea lor de acolo patriarhul a dăruit domnitorilor *câte o cruce de aur cu sfântul lemn* şi i-a rugat să le fie milă de mănăstirile din Moldova şi Ţara Românească ce erau închinate acestui lăcaş sfânt şi să trimită embaticul, după cum se obişnuia, căci avea o mare datorie la patriarhia armeană şi la evrei (cămătari), care au luat ca amanet până şi odoarele bisericii de acolo"[31]. Nu mai avem nici un fel de ştiri despre ce s-a întâmplat ulterior cu amintitele cruci.

II.6. Capela Sturzeştilor de la Miclăuşeni şi lemnul Sf. Cruci

La 1848, Alecu D. Sturdza dăruia bisericii de la Miclăuşeni (Bunavestire şi Sf. Voievozi, ridicată de D. Sturdza, pe la 1823-1825), aflată în incinta vestitului castel al acestei familii, o cruce mare de argint „cu *Sfântul Lemn* şi cu pietre (preţioase) de la Foca împăratul", pe care se putea citi următoarea inscripţie, în limba greacă: „*Afieroti par emu autocratoros Nicheforos Foca kata to etos 964*" („S-a dăruit de mine, autocratul Nikefor Focas, în anul 964"). La 1898 aceasta se păstra în bună stare, având 27 de rubine, 12 smaralde (3 lipsă), 28 diamante şi 34 de mărgăritare (2 lipsă)[32], deasupra crucii din mijloc coroană împărătească de diamante şi în jurul ei un şir de mărgăritare mici[33]. Virgil Drăgiceanu, într-o scrisoare către Maria G. Sturdza (1912), îşi exprima îndoielile asupra datei înscrise pe această cruce, „care, dacă s-ar adeveri, am avea, nu numai noi, dar întreaga artă bizantină, cea mai valoroasă relicvă, dintr-un timp când au rămas atât de puţine lucruri de artă". Acelaşi adăuga mai departe: „Trebuie să observ că limba are prea multe inflexiuni ale limbii greceşti de azi; cuvântul *avtocrator* e mai mult întrebuinţat de împăraţii ruşi decât de cei bizantini, care aveau altă titulatură; apoi, cronologia bizantină socoteşte anii de la facerea lumii, nu de la Hristos; un bizantin ar fi pus anul 6472, iar nu 964". Şi Costin Merişca,

---

[31] Manolache Drăghici, *Istoria Moldovei pe timp de 500 de ani, până în zilele noastre*, ed. II, îngrijită de Constantin Mihăescu-Gruiu, vol. 2, Bucureşti, 1999, p. 287.

[32] Costin Merişca, *Castelul de la Miclăuşeni în cultura română*, Iaşi, 1996, p. 37-38.

[33] *Ibidem*, p. 37. După inventarul bisericii din anul 1843, Arhivele Naţionale Iaşi, ms. 1610.

identificând această cruce în colecţiile Mitropoliei de la Iaşi, considera că este vorba de un fals realizat în Rusia şi achiziţionat de Alecu D. Sturdza cu prilejul călătoriei sale în Basarabia, deşi Gh. Ungureanu, fost director al Arhivelor ieşene, susţinea că piciorul cu inscripţia e adăugat mai târziu.

III. De la împărăteasa Elena la „doamna" Elena

Sunt cunoscute importantele ajutoare pe care le-au acordat domnii români mănăstirilor de la Muntele Athos. Se cunoaşte mai puţin faptul că locul răstignirii lui Iisus este marcat de o piesă de argintărie dăruită de un domn al Ţării Româneşti. Discul, ce poate fi văzut şi astăzi, a fost comandat de către Şerban vodă Cantacuzino (1678-1688)[34]. El a fost dăruit de mama acestui domn, Elina, cu prilejul pelerinajului făcut la Ierusalim spre sfârşitul vieţii sale, imitând gestul Sf. Împărătese Elena, căreia i se atribuie descoperirea Adevăratei Cruci a lui Hristos şi aducerea acestei preţioase relicve la Constantinopol[35].

Dar cine era această femeie de excepţie? Fiică de domn, soră de domn, cumnată de domn şi mamă de domn, nu a avut şansa de a urca ea însăşi pe tron ca soţie de domn (soţul ei refuzând o asemenea ofertă). Constantin Gane arăta că „prin personalitatea şi prin sufletul ei ar merita o carte întreagă, scrisă de o pană iscusită"[36].

Elina era fiica lui Radu Şerban vodă, fost căpitan în oastea lui Mihai Viteazul. S-a născut în pribegie, la Suceava, în 1601, având ca naş de botez pe însuşi mitropolitul Moldovei, Anastasie Crimca (ctitor al Dragomirnei şi iniţiator al vestitei şcoli de miniaturistică de acolo). A fost crescută tot în exil, la curtea imperială de la Viena, revenind în Ţara Românească în domnia lui Matei Basarab. La vârsta de 17 ani, domnul a măritat-o cu sfetnicul său favorit, înţeleptul Constantin Cantacuzino postelnicul (1628). Elina a dat naştere la 12 copii, fiind mama vestiţilor fraţi Cantacuzini, aflaţi în prim-planul istoriei muntene în veacul XVII. Între fiii ei se distinge Şerban vodă Cantacuzino, ctitorul Cotrocenilor, cel sub patronajul căruia s-a tipărit prima variantă integrală a *Bibliei* în limba română (Bucureşti, 1688), precum şi stolnicul Constantin Cantacuzino, cel cu multă învăţătură, dobândită la Constantinopol şi la Padova.

Unul dintre Cantacuzinii de astăzi i-a dedicat câteva rânduri într-o istorie a familiei. Referindu-se la judecarea lui Stroe Leurdeanul (1669), cel vinovat de uciderea eruditului stolnic, autorul nota, cu o caldă ironie parcă: „Atunci s-a

[34] Virgil Cândea, Constantin Simionescu, *Prezenţe culturale româneşti* (album), Bucureşti, 1982.

[35] Pentru împărăteasa Elena şi înfăptuirile sale de la Ierusalim, vezi D. Tudor, *Femei vestite din lumea antică*, Bucureşti, 1972, p. 361-370.

[36] C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe*, vol. I, Chişinău, 1991, p. 321.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

descoperit că această familie, care număra deja un martir, *avea şi o sfântă* (n. ns.): Elina, soţia lui Constantin Cantacuzino, a cerut tribunalului să-l ierte pe asasinul soţului ei şi să-l lase să-şi ispăşească crimele în rasa de călugăr, la Snagov, chiar în mănăstirea unde Constantin fusese strangulat în Ajunul Crăciunului, 1663"[37].

Tratatul de pace ruso-otoman de la Radzin, din 1681, stabilea că de atunci înainte le este permis creştinilor să meargă când voiau la Locurile Sfinte[38]. Acesta este prilejul care îi va permite Elinei (ce tocmai împlinise 70 de ani) să se gândească la un pelerinaj către Sfântul Mormânt, pe urmele împărătesei bizantine al cărei nume îl purta (patroana sa spirituală). Înainte de a pleca în marele hagialîc, neştiind dacă slăbiciunea vârstei îi va mai permite să se întoarcă în ţară, şi-a reînnoit testamentul, dorind să lase în ordine afacerile de familie, pe care le administrase până atunci cu multă hotărâre.

Cronica ţării relatează despre acest pelerinaj, început în 1682, consemnând mai multe detalii: „Şi iar în zilele acestui domn, fiind maică-sa, doamna Elena, prea slăbită în bătrâneţe, cugetatu-au cu inima ei către Dumnezeu şi s-au rădicat de aicea din ţară, luând şi pre fie-său, Mihai Cantacuzino vel spătarul, de au mers cu dânsa împreună pân la Ierusalim, de s-au închinat acolo Sfântului Mormânt al Domnului nostru Iisus Hristos. Iar fie-său, Mihai spătarul, au luat pre Dumnezeu într-ajutor şi au purces de acolo şi s-au dus pân la Sinai de s-au închinat sfântului loc, unde au făcut Dumnezeu vorbă cu Moisi proroc şi i-au arătat multe ciudése (minuni, n. ns.) dumnezeeşti, precum iaste scris. Şi iarăşi s-au învârtejit înapoi, găsind pre maică-sa sănătoasă la Sfântul Ierusalim. *Şi cât avură lângă dânşii, aur, argint, tot îl închinară Sfântului Mormânt* (s. ns.). Şi împărţiră pre la toţi săracii multă milostenie, dând mare laudă milostivului Dumnezeu, căci i-au învrednicit cu viaţă şi i-au purtat făr de nici o zminteală pân ce i-au adus de s-au închinat la sfântul mormântul sfinţii sale şi au văzut cu ochii lor toate minunile ce au făcut. După aceia iar au luat pre Dumnezeu într-ajutor şi au purces de acolo cu mare cinste, petrecându-i toţi părinţii ai bisericii cei mari a Ierusalimului şi toţi cetăţenii. Şi aşa făcându-se pân la un loc, luându-şi ziua bună unii cătră alţii, învârtejindu-se iar înapoi. Iar doamna Elena cu fie-său Mihai spătarul au venit iar aici în ţară. Eşit-au înainte fie-său Şărban voevod cu toţi boiarii lui şi cu toată curtea lui, împreunându-se cu maica sa, sărutatu-i-au cinstita mână cu mare liubov şi o au dus cu mare cinste pân au întrat în casele domneşti, în Bucureşti"[39].

---

[37] Ion Mihai Cantacuzino, *O mie de ani în Balcani. O cronică a Cantacuzinilor în vâltoarea secolelor*, Bucureşti, 1996, p. 158.

[38] *Ibidem*, p. 170.

[39] *Istoria Ţării Româneşti (1290-1690). Letopiseţul Cantacuzinesc*, ed. C. Grecescu, D. Simonescu, Bucureşti, 1960, p. 180-181.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Revenită acasă în 1684, bătrâna Elina a mai trăit câțiva ani, murind la 2 martie 1687, în casele sale din București. Printre cei aflați la căpătâiul său se număra și patriarhul Sfântului Mormânt, Dositei Notaras, care locuia mai mult la Constantinopol și în Țările Române. Aceeași cronică a țării a consemnat și sfârșitul său: „Atunce Șărban vodă cu toți frații lui și cu toate surorile lui și cu tot neamul lor, luându-și fieștecare ertăciune de la maica lor, ridicatu-i-au *sfintele moaște* (s. ns.) și o au petrecut pân în marginea orașului împreună cu părintele vlădica Theodosie și cu mulțime de părinți călugări și popi și toată boierimea și cu toate gloatele curții, cu cântări dumnezeești și cu mare cinste. Învârtejindu-se Șărban vodă iar la scaunul lui, iar pre maică-sa o duseră frații lui și surorile și tot neamul lor până la sfânta mănăstire Mărgineni … care iaste de dânșii făcută, făcându-se pogrebania și alte sfinte slujbe dumnezeești, pân să dederă *moaștele ei* în gropniță, ce iaste în tinda bisericii den-a-dreapta, alăturea cu gropnița soțului ei, fericitul răposatul Costandin Cantacuzino biv vel postelnicul, care gropniță au fost zidită de dânsa încă mai dinainte vreme. Vécinoe pameiat!”[40].

[40] *Ibidem*, p. 181-182.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

MOAŞTELE CUVIOASEI PARASCHEVA ŞI ROLUL LOR ÎN ISTORIA MOLDOVEI

Figura Cuvioasei Parascheva şi moaştele sale, aflate în Catedrala Mitropolitană din Iaşi, reprezintă un subiect privilegiat pentru istoria bisericii româneşti. Au apărut, de-a lungul vremii, numeroase tipărituri pe această temă, majoritatea având însă un caracter de popularizare, vizând un public foarte larg. Relativ puţine sunt scrierile care şi-au propus aprofundarea subiectului şi armonizarea hagiografiei cu datele celor mai noi cercetări istorice sau filologice[1]. Sf. Parascheva (Petka) a beneficiat şi de un mare număr de studii valoroase datorate unor autori străini[2].

---

[1] Melchisedec Ştefănescu, *Viaţa şi minunile Cuvioasei noastre Parascheva cea Nouă şi istoricul sfintelor ei moaşte*, Bucureşti, 1889; G.T. Kirileanu, *Contribuţie la istoricul raclei Sf. Parascheva din Iaşi*, în „Anuarul Liceului Naţional-Iaşi, pe anii şcolari 1942-43, 1943-44; 1944-45" (Omagiu profesorului Mihai Costăchescu; Scarlat Porcescu, *Sfânta Parascheva cea Nouă*, în MMS, 1956, nr. 3-4, p. 122-151; Idem, *Cuvioasa Parascheva «de la Iaşi»*, în vol. *Sfinţi apărători ai legii strămoşeşti*, Bucureşti, 1987, p. 259-271; M. Şesan, *Viaţa Cuvioasei Parascheva - Note critice*, în MMS, 1957, nr. 3-4, p. 260-268; Iulian Ştefănescu, *Viaţa Sfintei Parascheva cea nouă de Matei al Mirelor*, în RIR, 3, 1933, p. 347-377; Stelian Metzulescu, *Sfânta Prea Cuvioasa Parascheva în istoria Bisericilor Ortodoxe din Sud-Estul european şi în documentele plastice româneşti*, în „Mitropolia Olteniei", XXIV, 1972, nr. 7-8; Nicolae Popescu-Severin, *De ce Sfânta Cuvioasă Parascheva se numeşte Parascheva cea Nouă, Sfânta Vineri şi Vinerea Mare?*, în „Studii Teologice", XLIX, 1997, nr. 1-2; *Sfânta Parascheva – călăuza pelerinilor*, (ed. Petru Sidoreac), Iaşi, Ed. Trinitas, 2000 (cu o bogată bibliografie în limbile română şi greacă); Dan Ioan Mureşan, *Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie*, în vol. *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine* (Actes des colloques internationaux „*L'Empereur hagiographe*" (13-14 mars 2000) et „Reliques et miracles" (1-2 novembre 2000), tenus au New Europe College. Textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin) p. 249-280.

[2] Deşi mai puţin folositoare pentru studiul de faţă, care se rezumă, în principiu, la soarta moaştelor Sf. Parascheva după aducerea lor în Moldova (1641), reproducem mai jos o listă bibliografică datorată doamnei Galia Valtchinova (căreia îi mulţumim cu această ocazie), având convingerea că aceasta va fi foarte folositoare pentru autorii români preocupaţi de subiect: Elka Bakalova, *La Vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age*, „BysantinoBulgarica", 5, 1978, p. 175-209; M. Dermendzhieva, *Rumânskite zhitija na sveta Petka Epivatska* [*Les Vies roumaines de sainte Petka d'Epivatos*], „Starobâlgarska Literatura", 27, 1994,

I. Mărturii istorice privitoare la moaştele Sf. Cv. Parascheva

Numeroase surse privitoare la Cuvioasa Parascheva nu sunt valorificate suficient în scrierile speciale dedicate acesteia, căzând în uitare. Unele episoade privitoare la moaştele Cuvioasei Parascheva merită să fie relevate aici pentru o raportare directă la sursele istorice.

Chiar în veacul XVI, anterior aducerii moaştelor Cuvioasei Parascheva la Iaşi, acestea se bucurau de suficientă faimă în Moldova pentru a reţine atenţia cărturarilor. Macarie, cronicarul lui Petru vodă Rareş, scriind despre campania lui Soliman Magnificul şi căderea Belgradului, consemna, pentru leatul 7030 (1522) următoarele: „... şi s-au întors înapoi şi au luat moaştele preacuvioasei maicii noastre Parascheva de la Belgrad şi le-au dus în cetatea lui Constantin"[3] (Constantinopol, n. ns.). Catedrala episcopală din Roman – ridicată de Petru Rareş şi urmaşii săi –, a cărei pisanie, ca o filă de cronică, a fost redactată de acelaşi episcop Macarie, avea hramul Cuvioasa Parascheva[4].

Este interesant faptul că biserica de la curtea domnească din Târgul Frumos, construită de doamna Elena, soţia lui Petru Rareş, are hramul Cuvioasei Parascheva. Faptul nu este întâmplător; Elena provenea din familia domnitoare sârbă, Brancovici, familie care îşi avusese reşedinţa le Belgrad, acolo unde, până la 1521, se aflaseră şi moaştele Sf. Parascheva (Sf. Petka).

---

p. 78-112; N. Dragova, *Zhanrova transformacija na Evtimievoto zhitie na sveta Petka Târnovska prez XVI-XVIII vek* [*Transformation de genre du la Vie de ste Petka Târnovska du patriarche Evtimij survenue au cours des XVI^e-XVIII^e siècles*], „Târnovska knizovna skola", 4, Sofia, p. 85-101; C. Fabra-Vassas, *Parschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours*, „Terrain", 24, Mars, 1995, p. 57-74; St. Kozhuharov, *Neizvesten letopisen razkaz ot vremeto na Ivan Asen II* [*Une chronique inconnue de l'époque d'Ivan Asen II*], „Literaturna Mîsâl", XVIII, 1974, n° 2, p. 123-135; M. Mesnil, A. Popova, *Démone et chrétienne: sainte Vendredi*, „Revue des Etudes Slaves" LXV/4, 1993, p. 743-762 (cu o traducere în lb. română: *Eseuri de mitologie balcanică. „Demonă" şi creştină: Sfânta Vineri*, Bucureşti, 1997, p. 363-392); K. Onash, *Paraskeva Studien*, „Ostkirchliche Studien", 1957, 6, p. 121-141; K. Stancev, *Edno malko poznato grâcko zhitie na Paraskeva Epivatska (Petka Târnovska)* [*Une vie grecque peu connue de Paraskeva d'Epivatos (Petka Târnovska)*], „Bâlgarsko Srednovekovie". Recueil dédié au 70-ème anniversaire du professeur Iv. Dujcev, 1980, Sofia, p. 270-285; R. Stanić, *Crkva Svete Petke u Trnavi pod Raske*, Republicki Zavod za zastita spomenika kulture Srbije, „Saopstenja", XIV, 1982, Beograd, p. 68-125; Galia Valtchinova, *Sainte Paraskeva/ Petka d'Epivatos: visages multiples et usages „nationaux" de son culte dans le monde balkano-orthodoxe*, „Etudes Balkaniques", 2000, [Sofia], n. 2; eadem, *La mémoire des lieux: sur les pas de sainte Petka de Trăn*, „Europaea", III/2, s.a., p. 91-107; C. Walter, *The Portrait of Saint Paraskeve*, „ByzantinoSlavica", LVI, 1995, 3, p. 753-757.

[3] Cf. P.P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, Bucureşti. Ed. Academiei, 1959, p. 93.

[4] *Cronica lui Azarie*, un continuator al lui Macarie, îl consideră pe acesta chiar ctitor al catedralei episcopale din Roman, pe care o slujise vreme de 27 de ani (*loc. cit.*, p. 141).

Cea mai veche *Viaţă* a cuvioasei Parascheva, tradusă în limba română şi care a circulat în Moldova, a fost copiată tot în secolul XVI, păstrându-se în manuscrisul cunoscut sub numele de *Codex Sturzanus*[5], unde este numită *Sfânta Petka*, aşa cum o cunoşteau sârbii şi bulgarii, dar şi *Sfânta Vineri*. Detaliile „biografice" privitoare la Cv. Parascheva sunt, în mare parte, împrumutate din hagiografiile sfintelor omonime mai vechi.

O *Viaţă* a sfintei Parascheva a fost inclusă de mitropolitul Varlaam în lucrarea sa *Cartea românească de învăţătură*, ieşită de sub tiparniţa de la Iaşi, în 1643, la numai doi ani de la aducerea moaştelor[6]. Lucrarea conţine şi o gravură în care Cuvioasa este înfăţişată pe tron şi purtând coroană, precum Maica Domnului.

Miron Costin însemna în *Letopiseţul* său „într-aceşti ani au zidit Vasile vodă (Lupu) şi lăudate mănăstiri aice în oraşul Ieşilor, întâi supt numele a trei sfinţi învăţători ai bisericii (Vasile cel Mare, Grigore de Nazians şi Ioan Hrisostomos, n. ns.), ce să dzice Trieh Svetitelei, mai pe urmă mănăstirea, a doua mănăstire, a Golăi (...). Şi într-aceşti ani au adus Vasile vodă şi *moaştele a sfintei prepodobnei Paraschevei*, în anul 7148 (1640), cariia svinte viaţa şi de pe ce locuri au fostu, se citeşte viaţa ei, petrecută cu mare dumnezăire, în *Minei*, în luna lui octomvrie 14 dzile"[7].

Interesante informaţii despre modul în care a obţinut Vasile Lupu aducerea acestor sfinte moaşte la Iaşi sunt oferite de un izvor recent pus în valoare de Petre Ş. Năsturel. Este vorba de o scriere grecească a preotului Sinadino (*Papasinadino*), din oraşul Serres, Macedonia[8]. Acesta relatează cum „în acel an (1641), beiul Bogdaniei (domnul Moldovei) trimise la Constantinopol rugând pe Patriarh şi pe toţi arhiereii să-i dea moaştele Sfintei Parascheva, o sârboaică a Belgradului, care se aflau la Patriarhie întregi, ca să le pună în mănăstirea ce o înfiripase el în Bogdania, întru numele Sfintei, iară el, în schimbul acestui har, să tocmească ceva pentru Marea Biserică (Patriarhia), iar Patriarhul şi arhiereii spuseră «De va da (plăti) toată datoria Marii Biserici, aşa să se facă». Iară el îmbrăţişă o astfel de înţelegere «Să nu mai umble (trimişii Patriarhiei) după milostenie în lume». Şi aşa le plăcu lor această vorbă şi toţi o îmbrăţişară, şi într-

[5] *Codex Sturzanus*, ed. Gheorghe Chivu, Bucureşti, 1993, p. 120-124; pentru filiaţia acestui text vezi analiza de la p. 120-125. Pentru acelaşi text, care circula în limba română, înainte de 1580 (transcrisă în zona Braşovului, de preotul Măhaci), vezi B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Bucureşti, 1984 (ed. G. Mihăilă), p. 122-140.

[6] Varlaam, *Cazania 1643*, ediţie J. Byck, 1966.

[7] Miron Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, 1958, p. 119.

[8] Petre Ş. Năsturel, *Un nou izvor grecesc despre Vasile Lupu şi moaştele Sfintei Parascheva*, în volumul său *Înşiruiri istorice*, Aalborg-Danemarca, 2000, p. 118-129. Faţă de textul publicat în „Dorul", Aalborg-Danemarca, nr. 102/ 2000, în noua ediţie autorul adaugă o serie întreagă de note.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

astfel îi dădură sfintele moaşte. Iară domnul Vasile, cu lumea lui, merse pe jos mult loc şi întâmpină sfintele moaşte şi le sărută cu capul descoperit, cu toţi oamenii săi. Iar în acea zi, la mănăstire se făcu mare praznic şi îi puse pe toţi câţi erau – preoţi, arhierei, ieromonahi, ierodiaconi – de slujiră, şi multe daruri el împărţi la săraci şi ei arătară multă evlavie faţă de Sfântă, iar mulţi bolnavi de orice boală se însănătoşiră, şi cu măreţie a fost preamărit Dumnezeu prin mijlocirea Sfintei". Sinadino arată că în acelaşi an Vasile Lupu a plătit şi datoriile Patriarhiei de Ierusalim şi pe cele ale Muntelui Athos. Tot „în 1641 au ajuns la Patriarhia din Constantinopol epitropii kyr Grigore al Larisei, kyr Daniil al Serelor şi însă unul sau alţi doi arhierei, împreună cu patriarhul kyr Partenie, ca să stea (împreună) şi să fie un singur suflet, o singură părere, până când se va plăti toată datoria Patriarhiei. Şi beiul Bogdaniei a trimis de acolo (din Moldova) banii, iar ei au chemat pe datornici cu multă cazná şi cu multă făcătorie şi meşteşuguri îi chemau pe datornici şi le făce *sulf* (cădeau la învoială). Şi acolo unde adeverinţa scria 5 000 de groşi, au făcut sulf de 2 000 de groşi, iar acolo unde erai 15 000 de groşi, au făcut sulf pentru 6 sau 7 000 de groşi. Aşa au făcut cu toţii, şi după oameni, şi în faţa vizirului au luat adeverinţele şi le-au rupt. Iar vizirul Mustafa paşa bunăvoinţă a avut către ei, deoarece era din aceeaşi ţară cu Patriarhul, din Albania. Şi mitropoliţii epitropi au stat la Constantinopol un an şi şase luni până s-a scos datoria".

Din acei ani s-au păstrat la Patriarhia Ecumenică mai multe documente privitoare la transferul moaştelor Sf. Cv. Parascheva. Cel mai însemnat, păstrat în arhiva *Sfântului Mormânt* din Constantinopol, datează din luna mai 1641 şi reprezintă chiar decizia care ne interesează:

„Partenie, cu mila lui Dumnezeu Arhiepiscop al Constantinopolului, Roma cea nouă, şi Patriarh Ecumenic. (...) Pentru binefacerile şi făgăduielile făcute de bună voia lui, cu îndemnul lui Dumnezeu, ale prea strălucitului şi prea cucernicului Domn aceluia (Vasile Lupu, n. ns.), Smerenia Noastră împreună cu Sfântul Sinod cel desăvârşit din jurul Nostru, (...), negăsind nimic altceva vrednic şi cuviincios pentru a mulţumi acelui prea cucernic şi întru toate prea ortodox Domn, ca semn de mulţumire faţă de dânsul şi pentru sfinţirea ţării lui, (...) decât a se da Sfintele Moaşte ale Cuvioasei Maicii noastre Parascheva cea Nouă (...)"[9]. În acelaşi loc se păstra originalul hrisovului lui Vasile Lupu, din 20 august 1641, în care se arată condiţiile puse de domnul Moldovei pentru a putea sprijini financiar, în continuare, Patriarhia Ecumenică, precum şi alte acte domneşti şi patriarhale privitoare la achitarea datoriilor Patriarhiei de către acelaşi domn.

[9] Cf. *Sfânta Parascheva – călăuza pelerinilor*, Iaşi, editor Petru Sidoreac, 2000, p. 66-67. Vezi şi Francisc Pall, *Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec la Patriarcat de Constantinopole (envisagées d'après les lettres de Ligaridis)*, în „Balcania", 1945, p. 66-140.

Petru Bogdan Bakšić, vizitând biserica Trisfetitelor, la 1641, ne oferă şi el detalii despre aceleaşi relicve, arătând că domnul Vasile Lupu: „a adus de la Constantinopol şi nişte moaşte întregi, anume trupul sfintei Petka bulgară. Grecii o numesc Parascheva[10] şi românii Sf. Vineri (*Santa Veneranda*). Bulgarii şi toate popoarele acestea o cinstesc foarte mult şi o serbează la 14 octombrie. Domnul a cumpărat aceste moaşte de la patriarhul Constantinopolului cu 30 000 de scuzi – în afară de alte cheltuieli – şi le-a adus pe Marea Neagră şi apoi pe Dunăre, la Galaţi, unde au fost întâmpinate cu foarte mare evlavie şi cu imnuri de slavă, de către toţi episcopii, stareţii şi preoţii ţării şi de un mare număr de credincioşi. Şi au fost aduse în această biserică nouă. Şi această sfântă se numeşte sfânta Petka din Tam[11], localitate care se află aproape de Sofia, în Bulgaria. Eu am intrat odată să văd biserica şi printre alte lucruri am văzut acele moaşte, care erau închise într-o raclă cu catifea roşie înăuntru în sfânta sfintelor unde se află altarul, în partea dreaptă; am cerut să le văd şi mi s-a spus că cheia se găseşte în mâinile egumenul şi că el nu este acasă. Mi s-a spus că trupul acela s-a păstrat întreg, îi lipsesc numai un picior şi o mână şi este îmbrăcat într-o cămaşă bulgărească; se construia un mormânt în biserică la un perete, adică un chivot din felurite marmore frumoase pentru a aşeza sub el trupul acela; se făcea întocmai ca un altar latin. Cu coloane, cu podoabe şi inscripţii în limba slavonă, în cinstea acestei sfinte"[12].

Inscripţia aflată pe soclul unde erau expuse relicvele este mai puţin cunoscută, întrucât ea nu s-a păstrat fizic, dispărând în urma restaurării de la 1884. A fost însă transcrisă, astfel încât astăzi îi cunoaştem conţinutul:

„Cu voia Tatălui, cu ajutorul Fiului şi cu lucrarea Sfântului şi de Viaţă Făcătorului Duh, al lui Dumnezeu cel Doxologit şi Prea Închinat, întru sfânta cea de o fiinţă şi nedespărţită Treime. Evlaviosul şi iubitorul de Hristos, Domnul Ioan Vasile Voievod, din mila lui Dumnezeu Domn al Ţării Moldovei, fiind râvnitor şi apărător al Sfintei credinţe răsăritene, s-a sârguit cu mare osârdie şi cu un dor prea mare, după economia dumnezeească şi a adus de la Constantinopol aceste prea cinstite moaşte ale Sfintei şi Cuvioasei Maicii noastre Parascheva Târnăveanca, ce se cheamă Piatka. Aceasta a fost a treia strămutare a ei. Iar aceste Sfinte şi Cinstite moaşte le-a trimis lui Prea Sfântul şi Prea Fericitul şi ecumenicul patriarh kir Partenie, cu tot bunul sfat şi cu toată bunăvoinţa a toată Biserica. Şi a trimis această comoară prin trei Prea Fericiţi

[10] *Călători străini*, V, p. 235. Editorii volumului notează că ambele nume înseamnă, în ruseşte şi în greceşte: *vineri*.

[11] Probabil s-a transcris greşit „Tam" în loc de „Târn". Este vorba, desigur, de *Târnovo*, vechea capitală a statului bulgar.

[12] *Călători străini*, vol. VI, p. 235.

Mitropoliţi: kir Ioanichie al Heracleei, kir Partenie al Adrianopolie şi kir Teofan al Paleopatrei, în zilele Prea Sfântului Arhiepiscop kir Varlaam Mitropolitul Sucevei şi a toată Ţara Moldovei.

Pe care (moaşte) evlaviosul şi iubitorul de Hristos Domnul nostru Ioan Vasile Voievod, cu mila lui Dumnezeu Domn al Ţării Moldovei, le-a primit cu toată cinstea şi cu toată dragostea, mai mult decât pe un mărgăritar preţios şi cu bună norocire le-a pus aici, în nou zidita de el biserică a Sfinţilor Trei Ierarhi şi Mari Dascăli ecumenici Vasile cel Mare, Grigore Teologul şi Ioan Hrisostom şi le-a păstrat spre cinstea şi slava unuia Dumnezeu Celui închinat în Treime, pentru nesfârşitele rugi ale Cuvioasei Maicii noastre Parascheva, spre iertarea păcatelor lui şi a tot prealuminatului său neam. În anul de la zidirea Lumii 7149 (1641) şi în al optulea an al domniei sale, iunie 13. În acelaşi an s-a născut Domnului nostru prea doritul său fiu Ioan Ştefan Voievod, căruia dă-i Doamne zile îndelungate şi ani mulţi"[13]. Din inscripţie putem cunoaşte, deci, data exactă a aducerii moaştelor, 13 iunie 1641, şi nu 14 octombrie, cum se mai afirmă uneori. Cea de-a doua dată, la care sfânta este sărbătorită după calendarul ortodox, a fost fixată încă din perioada ei bizantină, fiind doar prelată ulterior de bulgari şi sârbi.

Detalii asupra „aparatului" de expunere a moaştelor, în incinta bisericii mănăstirii Trei Ierarhi, au fost consemnate de Paul de Alep, însoţitorul patriarhului Macarie de Antiohia, în călătoria acestuia prin Ţările Române: „La dreapta jilţului amintit, în zidul dinspre miazăzi, se află un arc consoliv mare ale cărui colonete, acoperite cu sculptură artistică, sunt de marmură. Se urcă tot pe trepte de marmură. În mijloc se află racla, care, pe dinăuntru şi pe dinafară, are catifea roşie, împodobită cu ţinte de argint; (are şi) o încuietoare minunată, care a fost deschisă în faţa noastră. Ne-am închinat şi am sărutat moaştele Sfintei Parascheva cea Nouă din Bulgaria, care a fost adusă de la Constantinopol de la biserica Patriarhiei, din cămara relicvelor sfinte (...). Ea este acoperită, ca în timpul vieţii, cu văluri şi ţesături de mătase brodate şi altele de felul acesta. Deasupra ei sînt atârnate candele de argint şi de aur. Pe peretele arcului consoliv

[13] Cf. *Sfânta Parascheva – călăuza pelerinilor*, p. 67-68. Inscripţia a fost publicată pentru prima dată de Th. Codrescu, în *Uricariul* (vol. VIII, p. 17-18), şi reluată de N.A. Bogdan, în *Oraşul Iaşi. Monografie istorică şi ilustrată*, ed. II, Iaşi, 1913, p. 204-205.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sunt reprezentate caznele (martiriul)[14] ei, locul unde a fost înmormântată şi modul cum au transportat-o turcii până acolo. Este o lucrare de mare măiestrie"[15].

Există şi o foarte interesantă mărturie otomană privitoare la moaştele Cuvioasei Parascheva - în care elementele reale se împletesc cu detalii fabuloase şi inerente confuzii - al cărei autor este cunoscutul călător Evlia Celebi: „În această biserică (Trei Ierarhi, n. ns.) se află acum un lucru care trebuie amintit, căci este o minune ce îţi dă de gândit. În anul 1061 (după era creştină 1651), când Maelek-Ahmed paşa era mare vizir, unii oameni i-au relatat că într-o veche biserică din târgul Kum-Burgaz, nu departe de cetate Silivri (Selymbria bizantină, localitate din Rumelia), s-ar fi scos dintr-un sarcofag de marmură sicriul unei fete numită *Kiralensa*, a lui Ianku bin Madean, primul întemeietor, acum 3 000 de ani, a Cetăţii Constantinopolului, şi că trupul ei s-ar fi păstrat neputrezit, că sprâncenele, ochii, obrajii, nasul, urechile şi chiar şuviţele de păr ar fi la locul lor. Atunci paşa m-a trimis pe mine, sărmanul, să cercetez acest fapt. Dovedindu-se că situaţia a fost aşa cum o descriu, am prezentat un arz paşei în acest sens. În acea epocă Lupu Bey domnea încă în Moldova. Plătind cu mare jertfă 20 000 de galbeni padişahului, vizirului şi tuturor sfetnicilor, el a încărcat în care sarcofagul de marmură cu sicriul fetei şi le-a strămutat şi le-a aşezat în această biserică a Doamnei care era încă în construcţie. El a împodobit marmura sarcofagului ei, pe deasupra, cu rubine, cu diamante, cu topaze, cu pietre de Ceylon, cu «ochi de pisică», cu smaragde, cu agate şi cu alte pietre scumpe, după care le-a învelit în întregime cu atlas colorat în roşu şi lucrat cu fire de aur. Sicriul a devenit atât de frumos şi strălucitor, încât orbea ochii celui ce îl privea"[16].

Relatând despre vizita la Iaşi a ţarului Petru cel Mare, *Cronica paralelă*, atribuită de unii lui Axinte Uricariul consemnează şi reculegerea acestuia de la Trei Ierarhi, unde a sărutat sfintele icoane şi *moaştele Sfintei Parascheva*[17]. Dimitrie Cantemir a lăsat o notiţă despre viaţa Sfintei, în monumentala sa lucrare *Istoria Imperiului Otoman*: „Parascheva, precum ne învaţă menoloagele ecclesiastice, a

---

[14] Sf. Parascheva cea Nouă era doar Cuvioasă nu şi Muceniţă, ea neavând de îndurat un martiraj, precum cele două sfinte Parascheva mai vechi.

[15] Paul de Alep, *Călătoriile patriarhului Macarie al Antiohiei*, în *Călători străini*, vol. VI, p. 49. Mai departe călătorul aminteşte şi de un mare panegiric ce s-a slujit întru pomenirea Sfintei Parascheva, „fecioara bulgară al cărui trup se află în mănăstirea lui Vasile vodă" (p. 157).

[16] Ahmed Melek paşa, unchiul lui Evila Celebi, a fost mare vizir, într-adevăr, în această perioadă (5 august 1650 - septembrie 1651). Moaştele Cv. Parascheva fuseseră aduse însă la Iaşi cu un deceniu înainte, în 1641 (cf. M. Guboglu, *Paleografia şi diplomatica turco-osmană*, Bucureşti, 1958, p. 98).

[17] Axinte Uricariul, *Cronica paralelă a Ţării Româneşti şi a Moldovei*, vol. II, ed. Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1995, p. 243.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fost doamna (stăpâna, n. ns.) unui sat cu numele Epivati, care mai în urmă ajunsese în posesiunea marelui Apocacu, generalul împăratului Andronic. Pe timpul lui Murad IV, Vasile, domnul Moldaviei, a obținut permisiunea de a lua oasele acestei sfinte din biserica patriarhală din Constantinopole, şi aceasta din considerare că a făcut multe binefaceri şi servicii pentru acea biserică; căci el a plătit din propriile sale venituri peste 260 de pungi, cu care Biserica era datoare parte la Turci parte la creştini. Şi pentru că la Turci este oprit a transporta un cadavru în depărtare de peste trei mile, aşa a mai dat Curţii Otomane peste 300 pungi numai pentru ca să obţină permisiunea de a transporta acele oase şi pentru a esopera de la Sultan un ordin către capugi-başa, care să însoţească transportul până în Moldavia. Toată istoria acestei transportaţiuni este zugrăvită pe peretele de amiază-zi al acestei biserici, unde se conservă sfintele relicve; între altele se vede acolo depinsu chiar şi capugi-başa cu toţi ofiţerii săi, cum merg în procesiune înaintea sicriului cu relicvele (moaştele)...”[18].

În *Letopisețul* lui Enachi Kogălniceanu întâlnim relatarea unei ceremonii ce s-a desfăşurat în a treia domnie a lui Constantin Mavrocordat (1748-1749) în Moldova: „Într-această domnie a lui Constantin vodă mari sărăcită au fost de vară, cât să spărieseră lăcuitorii. La cari văzând domnul au poruncit ca să se facă litanii pe la toate bisericile. Şi de multe ori strânge icoanile de pe la toate bisăricile, *scoţând şi sfintile moaşte a Prapadoamnii Paraschevii*, mergând mitropolitul şi cu toţi vlădicii şi preuţii şi Domnul cu toată boierime şi slujitori, strângându-să toţi la un loc *în grădina ce marii* de supt curţile domneşti, făcând agheazmă, cetind molifteIe cele de ploai, trimeţând toţi zapcii de strânge norodul, bărbaţi, femei, copii, fete, de le aduce ca să asculte rugile. De noroc era acest Domnu, că cu toate rugile ce făce, milostivul Dumnedzău au tremes ploai pre multă, cât să făcusă toate bucatele cât socote oamenii că n-or găsi loc să le puii”[19].

În timpul aceluiaşi domn, la 6 aprilie 1749, în a doua săptămână după Paşti, a avut loc la mănăstirea Trei Ierarhi o adunare solemnă „fiind noi toţi adunaţi, atât parte bisericească, cât şi boierească şi altă obşte”, în chestiunea statutului ţără-

[18] Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. II, 1887, p. 542, nota 101. Potrivit autorului, permisiunea aducerii moaştelor la Iaşi a fost obţinută în 1640, deoarece numai până în acest an a fost sultan Murad IV; din anul următor îl aflăm pe tronul sultanilor pe Ibrahim (1640-1648).

[19] Pseudo-Enachi Kogălniceanu, Ioan Canta, *Cronici moldoveneşti*, editate de Aurora Ilieş şi Ioana Zmeu, Bucureşti, 1987, p. 38-39.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nimii aservite („vecinilor"). Pentru desfiinţarea prin acest act a unor practici abuzive, se întăreşte decizia prin ceremonia *„scoaterii sfintelor moaşte"*[20].

O relatare detaliată a ceremoniei ce avea loc în fiecare an, de 14 octombrie, ziua de hram a sfintei, la mănăstirea Trei Ierarhi din Iaşi, este datorată logofătului Gheorgachi, care a inclus-o în vestita sa *Condică*[21] (1762). El arată obligaţiile protocolare pe care trebuia să le îndeplinească Domnul şi curtea sa. Cu o zi înaintea prăznuirii, egumenul mănăstirii venea cu ploconul obişnuit (cafea, de obicei) la Domn, ca să-l roage să-i facă cinstea „cu domneasca sa parisie" (prezenţă, n. ns.), la ceremonia praznicului. Slujba se făcea în ajunul zilei şi se relua chiar în ziua hramului, pe 14 octombrie.

În ajun, clopotele mănăstirii anunţau începutul slujbei, „la opt ceasuri din zi" (adică la ora 14^{00}, după ora orientală, n. ns.), când egumenul şi preoţii ridicau racla de sub bolta unde era depusă, pentru a o aşeza în mijlocul bisericii, „în cuvuclion" (baldachin), pentru a fi sărutată de credincioşi. Trei dregători aveau însărcinări mai deosebite în această zi. Marele vistier trebuia să trimită la biserică, ca din partea Domnului, două făclii (lumânări) mari din ceară, pictate (zugrăvite)[22], care se puneau una la capul şi cealaltă la picioarele Sfintei. Marele şătrar avea grijă să se întindă în ograda mănăstirii un saivant (cort deschis) pentru familia domnească. Vătaful de aprozi aranja jilţurile mitropolitului şi ale familiei domneşti.

La slujba vecerniei mari venea şi Doamna cu alai la biserică, fiind întâmpinată de egumen, cu *Evanghelia* în mâini. După vecernie se cânta paraclisul Sfintei. Doamna săruta cu smerenie sfintele moaşte atât la începutul cât şi la sfârşitul slujbei, după care se întorcea la Curte, cu tot alaiul ei.

În ziua hramului, pe 14 octombrie, slujba avea un caracter de procesiune. Domnul era întâmpinat la intrarea în biserică de către mitropolit şi i se cânta axionul şi slavoslovia. Începând litania, patru preoţi ridicau racla de sub baldachin şi ocoleau cu ea biserica. Afară, în curte, Domnul săruta moaştele, era miruit şi punea în „blid" 10 lei. Erau miruiţi şi ceilalţi participanţi, înainte de a intra în biserică, unde se slujea liturghia. Moaştele, care fuseseră scoase afară pentru a fi sărutate de popor, se aduceau în biserică la cântarea Heruvicului, când

[20] *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VIII, ed. Demir Dragnev, Larisa Svetlicinâi, Eugenia Bociarov, Chişinău, 1998, nr. 170, p. 209-212.

[21] Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi*, Bucureşti, 1939, p. 142-144 (comentariu istoric), p. 299-301 (textul).

[22] În *Sama Vistieriei Moldovei pe anul 1764 (II)*, publicată de I. Caproşu, în „Ioan Neculce". Buletinul Muzeului de Istorie a Moldovei, (Iaşi, IV-VI, 1998-2001, p. 459), se consemnează, la data de 4 octombrie, că s-au plătit 27 de lei pentru două făclii de câte 5 oca (aproximativ 6,5 kg) fiecare, cu zugrăvitul lor şi cu 10 lei pomezania, „ce s-au dat la Sfântă". Şi în alte sămi de vistierie s-ar putea întâlni informaţii similare.

Domnul trecea pe sub trupul sfintei, care apoi era pus pe masa sfântă, în altar. De aici moaştele erau duse iarăşi în mijlocul bisericii, aproape de chinonic. Uneori, după liturghie, domnul obişnuia să bea cafea în chilia egumenului, alteori o bea cu toată boierimea, la Curte, în spătărie.

Potrivit textului lui Gheorgachi, Doamna nu participa decât la ceremonia din ajun, venind neînsoţită de Domn, cu o suită proprie. Nu a fost însă mereu aşa. *Cronica paralelă*, publicată recent sub numele lui Axinte Uricariul, relatează un episod mai vechi, referitor la mazilirea lui Mihai vodă Racoviţă, din care reiese că Doamna se afla la slujba Sfintei împreună cu soţul ei: „A venit Iusuf paşa cu 600 de spahii şi un capugiu, fără veste, şi au rădicat pre Mihai vodă din scaon, fiind Mihai vodă la mănăstirea Trisfetiteli, *la praznicul preacuvioasei Paraschevii*. Şi cum i-au dat ştire, n-au mai aşteptat sfânta liturghie, ci au mers degrabă la Curte. *Iar Doamna cu jupânesele au şezut până la sfârşitul sfintei Liturghii*. Şi după ce au mers Doamna la Curte, pe la prânz, au sosit şi spahii. Şi a treia zi l-au şi pornit cu mare pază pe Mihai vodă, cu toată casa, spre Tighina”[23].

*

Un fapt de asemenea mai puţin cunoscut este acela că mici fragmente din moaştele Cuvioasei Parascheva se pare că au ajuns în Moldova înaintea „moaştelor întregi" ale acesteia. Mitropolitul Dosoftei, în lucrarea sa *Viaţa şi petrecerea sfinţilor* (Iaşi, 4 vol., 1682-1686), oferă asemenea informaţii: „dintr-o *palmă* a Sfinţiei Sale se află la Sfânta Episcopie de Roman, *o bucăţea* şi la Buciuleşti[24] (o biserică în ruină din ţinutul Neamţului), *un deget*, adus de la Ţarigrad de Dumitraşco logofătul, precum mi-a spus Iordachi spătarul[25], la masa Dabijei vodă, Dumnezeu să-i pomenească”.

La Roman exista încă din veacul XV, după cum am văzut, biserica episcopală (a doua ca rang din Moldova) având hramul *Cuvioasa Parascheva*, încât ar fi fost justificat efortul de a aduce un fragment cât de mic din moaştele Cuvioasei. Acest fapt a fost realizat, probabil în secolul XVI, când Petru vodă Rareş

---

[23] Axinte Uricariul, *Cronica paralelă a Ţării Româneşti şi a Moldovei*, vol. II, ed. Gabriel Ştempel, Bucureşti, 1995, p. 214.

[24] Pentru această biserică şi fragmentul de moaşte adus aici pe la 1630, vezi I.D. Ştefănescu, *Un monument istoric uitat: biserica din Buciuleşti*, în RIR, XVI, 1946, p. 63-66.

[25] Este vorba de Iordache Todiraşco Cantacuzino, care a fost mare spătar între 1665 şi 1669, în domnia lui Gheorghe Duca vodă. Când şedea „la masă la Dabija vodă" (1661-1665), acesta avea însă rangul de mare comis (cf. N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bucureşti, 1971, p. 364-365).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

construieşte o nouă catedrală cu acelaşi hram. Lucrările au fost încheiate sub regenţa văduvei sale, Elena, fiică de despot sârb, cea cu bune relaţii atât la Belgrad cât şi la Constantinopol[26], unde se aflaseră, în epocă, moaştele Cuvioasei Parascheva. Dumitraşco mare logofăt, ctitorul bisericii cu hramul Sf. Parascheva de la Buciuleşti, este tatăl lui Gheorghe Ştefan vodă, cel care a urmat pe tronul Moldovei lui Vasile Lupu.

Nu este exclus ca alte fragmente din moaştele Cuvioasei Parascheva să fi fost desprinse chiar în 1641, anul aducerii „moaştelor întregi" la Iaşi. În acest sens, se cuvine amintită relatarea lui Petru Bogdan Bacšić, ce vizitase Iaşii în acest an, şi care văzuse biserica Trei Ierarhi: „Mi s-a spus că trupul acela s-a păstrat *întreg*, îi lipsesc numai un picior şi o mână"[27]. La aceasta pare să facă aluzie şi cunoscutul Paul de Alep, când scria că "s-au plătit la Patriarhie 2 - 300 000 de piaştri, pentru ca moaştele să fie predate în bună stare, dar nu a fost cu putinţă"[28]. Printre multele fragmente de moaşte aduse de la Constantinopol la Iaşi de către patriarhul Macarie III al Antiohiei (descrise de însoţitorul său, Paul de Alep) se afla şi „o bucată din fruntea *martirei Parascheva*"[29]. Cum sfânta de la Iaşi era doar „cuvioasă" nu şi „martiră" se desprinde concluzia că fragmentul de moaşte trebuie să fi aparţinut uneia din cele trei sfinte omonime mai vechi, martirizate de romani[30].

II. Moaştele Cuvioasei Parascheva şi mutarea capitalei Moldovei de la Suceava la Iaşi

În sens medieval, mai ales în Occident, unde lucrurile erau mai aşezate şi mai bine definite, statutul de *capitală* al unui oraş presupunea, pe lângă alte condiţii ce trebuiau îndeplinite, şi *prezenţa instituţiei bisericeşti de cel mai înalt rang* în respectivul

[26] Vezi povestirea nr. XIV, din *O samă de cuvinte*, unde se arată că doamna, fiind „sârboaică, din neamul Despoţilor, fata lui Despot crai, au scris o carte sârbească la împăratul turcescu şi la vizirul, cu rugăminte" de a-l ierta pe soţul său (cf. Ion Neculce, *Opere. Letopiseţul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte*, ed. G. Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 170). Succesul demersului ei se datora înrudirilor sultanului cu dinastia domnitoare sârbă.

[27] Vezi *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, p. 235. Ceea ce lipsea din sfintele moaşte era, probabil, o palmă şi una din labele picioarelor, pentru că altfel nu ar mai fi fost numite „moaşte întregi", după cum am văzut.

[28] *Ibidem*, vol. VI, p. 43.

[29] *Ibidem*.

[30] Sf. Parascheva martirizată în vremea lui Nero (54-68 d. Hr.); Sf. Parascheva cea Veche (numită şi Sfânta Cuvioasă Muceniţă Parascheva), martirizată la Roma, în timpul împăratului Antoninus Pius (138-161 d. Hr.), prăznuită la 26 iulie; Sf. Parascheva martirizată în epoca lui Diocleţian, la 304 (prăznuită la 28 octombrie).

centru urban. Aşa a fost, în primele secole, şi în cazul Moldovei, unde oraşul Suceava a găzduit atât reşedinţa principală a Domniei cât şi sediul Mitropoliei ţării.

Problema apare în a doua jumătate a secolului XVI, atunci când Alexandru vodă Lăpuşneanu, (1564-1568), a aşezat reşedinţa Domniei „mai cu temei" la Iaşi[31]. A existat o inerţie istorică a Mitropoliei, o tendinţă de a-şi păstra sediul în vechea capitală, la Suceava. Contribuiau la aceasta mai mulţi factori: tradiţia seculară, faptul că majoritatea proprietăţilor acestei instituţii se aflau mai ales în nordul ţării, dar şi *prezenţa moaştelor sfântului Ioan cel Nou* la catedrala din Suceava. Pentru ca procesul de translaţie a capitalei de la Suceava la Iaşi să poată fi împlinit, era necesară aducerea în noul centru al ţării a unor moaşte mai prestigioase, care să aducă în prim plan oraşul de pe Bahlui şi din acest punct de vedere.

Problema „bipolarităţii" exercitate de cele două prestigioase moaşte a fost rezolvată în mod neaşteptat şi dramatic pentru Moldova, în anul 1683, când moaştele Sf. Ioan cel Nou de la Suceava au fost răpite de polonezi, în urma campaniei regelui Ioan Sobieski, şi duse în Polonia, la Zolkiew, unde au fost însoţite de mitropolitul Dosoftei. Moaştele Cuvioasei Parascheva, scăpând de o experienţă similară, şi-au desăvârşit misiunea istorică, contribuind, cu prestigiul lor, la stabilirea definitivă a capitalei Moldovei la Iaşi.

III. Moaştele Cuvioasei Parascheva şi proiectul de înălţare a Mitropoliei Moldovei la rangul de Patriarhie

Evlia Celebi, cunoscutul călător otoman, povesteşte că sosise o pâră la Constantinopol, precum că Vasile vodă Lupu înălţase la Iaşi o biserică de rang mai înalt decât s-ar fi cuvenit, o *Patriarhie*[32] şi el fusese însărcinat de marele vizir să se deplaseze la faţa locului pentru a cerceta pricina. Ideea de a obţine statutul de Patriarhie pentru Biserica Moldovei nu era chiar nouă şi nu ar trebui să fie nici chiar atât de surprinzătoare. La sfârşitul secolului XVI, inspirat şi de succesul Bisericii ruseşti, care dobândise acest rang, încercase acelaşi lucru şi mitropolitul Gheorghe Movilă (1595), în domnia fratelui său, Ieremia vodă Movilă. El ceruse atunci patriarhului ecumenic (Meletie Pigas) statutul de Patriarhie, dar nu a obţinut decât o recunoaştere personală a meritelor, primind

[31] Trecerea de la sistemul curţilor itinerante la un dualism Suceava-Iaşi, urmată de stabilirea capitalei pentru câteva secole la Iaşi nu a fost doar capriciul unui domn, ci un proces istoric complex, analizat de istoricul Vasile Neamţu, în studiul *Stabilirea capitalei Moldovei la Iaşi*, în **AŞUI**, (serie nouă), istorie, tom XIV; textul, fără anexe, a fost preluat ulterior în *Istoria oraşului Iaşi*, vol. I, Iaşi, 1980, p. 82-86.

[32] *Călători străini*, vol. VI, p. 479. Vezi pentru aceasta şi Maria Magdalena Székely, *Un proiect nerealizat: mitropolia de la Trei Ierarhi*, în **AIIX**, XXXI, 1994, p. 73-76.

doar pentru sine titlul neobişnuit de „arhimitropolit" şi mantia „cu patru rânduri" (de cruci), asemeni celei purtate de patriarhii răsăriteni, care i-au fost trimise la Iaşi.

Proiectul a fost reluat sub Vasile vodă Lupu, cel „cu fire împărătească mai mult decât domnească". Domnul dobândise un ascendent asupra patriarhiilor orientale, mai ales asupra celei ecumenice, de la Constantinopol, prin răscumpărarea imenselor datorii ale acestora şi prin masivele ajutoare materiale asigurate acestora, după cum am văzut. Inspiratorul acestor planuri trebuie să fi fost însă un alt vlăstar din familia domnească a Movileştilor, marele Petru Movilă, mitropolitul Kievului (oraş aflat pe atunci în regatul Poloniei), chiar dacă şi mitropolitul Moldovei aflat în scaun era o personalitate marcantă.

În doar câţiva ani s-au realizat paşi importanţi spre înfăptuirea acestui deziderat, împlinindu-se, într-un fel sau altul, acte simbolice care, în mod normal ar fi fost doar de competenţa unei patriarhii:

a. Candidatura mitropolitului Varlaam la scaunul Patriarhiei ecumenice de Constantinopol (1639)

În anul 1639, patriarhul ecumenic Ciril Contaris a fost sugrumat din ordinul autorităţilor otomane. Între cei trei candidaţi canonici, găsiţi vrednici pentru ocuparea scaunului patriarhal, rămas vacant, se număra şi mitropolitul Varlaam al Moldovei[33]. Chiar dacă Varlaam a fost doar nominalizat, pe poziţia a treia, pentru înaltul scaun, fără şansa reală de a-l ocupa, era totuşi o onoare deosebită. În plan practic, gestul avea o semnificaţie destul de transparentă: Moldova deţinea un „patriarhabil", un candidat recunoscut ca valabil şi care ar fi fost vrednic să devină primul patriarh al Moldovei (dacă nu cumva teritoriul vizat era mai întins).

Din această perspectivă poate fi relevată şi o altă dimensiune a primei cărţi ieşite de sub teascurile de la Trei Ierarhi, *Cazania lui Varlaam*[34]. Cartea a fost dată în lucru în anul 1641 fiind terminată în 1643. În fapt, aceasta este o culegere de texte coborând din omiletica bizantină, apărută succesiv sub numele a diverşi *patriarhi* aflaţi în scaun: Ioan de Calcedon (sec. XII), Ioan Caleca, Philothei (sec. XIV), Callist, de orientare isihastă[35]. Deşi traducerea publicată de Varlaam se pare că era pregătită pentru tipar încă din 1637, în noul context ea ar putea fi şi o ilustrare a aspiraţiilor sale de a accede în rândurile patriarhilor.

[33] Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediţia II, vol. 2, Bucureşti, 1994, p. 29.

[34] *Carte românească de învăţătură, dumenicele de preste an şi praznicele împărăteşti şi la svinţi mari* (Iaşi, 1643), lucrare cu triplu caracter: omiletic, liturgic şi hagiografic, având un volum de 1012 pagini.

[35] Vezi Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, vol. II, Bucureşti, 1998, p. 331-338.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

b. Aducerea moaştelor Cuvioasei Parascheva la Iaşi (1641)

Aducerea la Iaşi, în capitala Moldovei, a moaştelor Cuvioasei Parascheva – şi nu a altor relicve – a avut, credem, o motivaţie specială. Ele pot fi considerate *moaşte de patriarhie*, în sensul că aceste relicve au fost adăpostite, succesiv, de trei patriarhii: la Târnovo, în Bulgaria (1238-1393), la Kruşevaţ şi Belgrad, în Serbia (1393-1521) şi la Patriarhia ecumenică din Constantinopol (1521-1641). Un eminent *patriarh*, Eftimie de Târnovo, a redactat *Viaţa Cuvioasei Parascheva (Petka)*. Biserica mănăstirii Trei Ierarhi de la Iaşi, *construită special pe ideea de chivot*[36], pentru a adăposti preţioasele moaşte ale acestei sfinte, avea drept patroni trei foşti *patriarhi*: Sf. Grigore de Nazians, Sf. Ioan Hrisostomos („Gură de Aur") şi Sf. Vasile cel Mare[37].

Vasile vodă Lupu a mai avut probabil o motivaţie pentru aducerea *acestor* moaşte în capitala Moldovei. La Constantinopol relicvele Sf. Parascheva se aflau în catedrala Patriarhiei (care era, din 1601, biserica Sf. Gheorghe din Fanar), acolo unde erau miruiţi domnii ţărilor române după ce obţineau firmanul de domnie de la sultan. În opinia istoricului Dumitru Năstase, în catedrala Patriarhiei constantinopolitane principii români erau unşi nu doar ca *domni*, ci ca *împăraţi ortodocşi*, protectori ai creştinilor din întreg Imperiul Otoman. A avea la Iaşi moaştele lângă care primeau Sf. Mir la Constantinopol atât domnii moldoveni cât şi ce munteni, era un gest simbolic ce situează pe linia veleităţilor imperiale ale lui Vasile Lupu.

c. „Sinodul" de la Iaşi (1642)

Deşi, potrivit dreptului canonic al Bisericii ortodoxe, un „sinod" are sensul strict de „adunare de ierarhi", întâlnirea teologilor greci, ruşi şi români care a avut loc la Iaşi în acest an a fost denumită adesea cu acest termen. Adunarea din 1642 ar poate fi categorisită mai curând drept o conferinţă teologică decât un sinod propriu-zis[38]. Principala chestiune dezbătută cu acest prilej a fost una de importanţă capitală: aprobarea scrierii patriarhului de Kiev, Petru Movilă, *Mărturisirea credinţei ortodoxe*, aceeaşi mărturisire ce a rămas valabilă până astăzi în sânul Bisericii Răsăritene. Patronarea de către Vasile vodă Lupu a unei asemenea întruniri interortodoxe, în capitala Moldovei (precum altădată basileii bizantini patronau sinoadele ecumenice), este un gest remarcabil în cadrul politicii generale din epocă.

---

[36] Vezi Sorin Iftimi, *O ipoteză privind Trei Ierarhi*, în AIIX, Iaşi, XXXI, 1994, p. 77-82.

[37] În Iaşi, Vasile Lupu mai construise şi „Biserica dintre vii", de la Copou, având drept patroni pe alţi doi patriarhi: Sfinţii Atanasie şi Chiril.

[38] Scarlat Porcescu, *Sinodul de la Iaşi – 1642*, în „Românii în istoria universală", vol. III/1, Iaşi, 1988, p. 567-578.

d. Prepararea Sfântului Mare Mir (1643)

Patriarhul de Ierusalim, *Teofan*, a vizitat Moldova de mai multe ori în prima jumătate a veacului XVII, găsind, de fiecare dată, înţelegere şi sprijin de la domnii aflaţi în scaun. Ultima sa vizită la Iaşi a făcut-o în 1643, în domnia lui Vasile vodă Lupu. El primise de la acest domn însemnate ajutoare financiare (o dată 6 000 galbeni, altă dată 40 000 de galbeni, iar cu alt prilej 56 000 de florini).

Teofan a acceptat, în noiembrie 1643, *să prepare la Iaşi, Sf. Mare Mir*, toată cheltuiala fiind suportată de domnul Moldovei, Vasile vodă[39]. Această mare taină a Bisericii nu putea fi săvârşită decât de un patriarh. A prepara Sf. Mare Mir (necesar pentru ungerea domnilor şi înalţilor ierarhi) în ţară, fără a mai fi nevoit să recurgă pentru procurarea sa la Patriarhia ecumenică, este un gest semnificativ.

e. Ungerea unui Patriarh la Iaşi (1645)

În acest an, după trecerea la cele veşnice a patriarhului Teofan, Sinodul Sf. Mormânt de la Ierusalim a ales drept urmaş (în lipsă) pe *Paisie*. Acesta se afla de mai mulţi ani în Moldova, ca egumen al mănăstirii Galata (închinată la Ierusalim) şi exarh al Sf. Mormânt. În această calitate, el administra averile Patriarhiei de Ierusalim aflate pe pământul Moldovei. Se ştie însă că sfinţirea întru arhiereu şi investirea sa ca *patriarh* a avut loc la Iaşi, la 23 martie 1645, de un sobor de arhierei format din: Varlaam, mitropolitul Moldovei, Anastasie, episcop de Roman, Grigore de Larisa şi Lavrentie de Casandra[40].

Toţi aceşti paşi curajoşi făcuţi de Mitropolia Moldovei spre dobândirea statutului de Patriarhie creionează strategia ambiţioasă a lui Vasile vodă Lupu în plan politic general, şi nu doar bisericesc, deoarece în epoca respectivă cele două domenii nu puteau fi concepute decât împreună. Puterea, atât în plan istoric cât şi în plan simbolic, era doar cea dăruită de Dumnezeu, după vrednicia fiecăruia. Desigur, Patriarhia ecumenică nu a consimţit niciodată, de bună voie, la înfiinţarea unei noi patriarhii, din mai multe şi „binecuvântate" interese. Dar dacă cineva ar fi putut înfăptui această mare realizare pentru Moldova, acela nu putea fi decât marele domn Vasile vodă Lupu.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[39] Ioan Ivan, *Patriarhi ortodocşi în Moldova*, în *Credinţă şi cultură în Moldova (II)*, Iaşi, Ed. Trinitas, 1995, p. 133. Pentru prepararea *Sf. Mare Mir*, vezi Ene Branişte, *Liturgica generală*, ed. II, Bucureşti, 1993, p. 639; I. Dură, *La consécration du Saint-Chrême dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, în „Ephemerides Theologicae Louvanienses", LXII/4, Louvain, 1968, p. 283-307.

[40] Ioan Ivan, *op. cit.*, p. 133.

Sorin Iftimi

„PUTEREA CARE TULBURĂ LUMEA...” FRUMUSEȚEA ÎMPĂRĂTESELOR BIZANTINE
(Glosse la *Figuri bizantine* de Charles Diehl)

Bizantinologul Charles Diehl dedica, în 1927, o lucrare specială vieții feminine de la curtea basileilor: *Figuri bizantine*, tradusă și la noi, în două ediții (1944 și 1969)[1]. Această față feminină a istoriei bizantine îndeamnă la reflecție, ea raportându-se la o epocă considerată, de obicei, ca aparținând prin excelență bărbaților și atribuindu-i-se asprimea caracterului masculin. De asemenea, basileul, atât de posesiv când este vorba de delegarea sau împărțirea Puterii, păstrând-o pentru el aproape în întregime, se vede nevoit să fie mai generos atunci când este vorba de jumătatea sa feminină.

O tradiție cu vechi rădăcini cerea ca împăratul bizantin să nu-și aleagă soția din rațiuni politice conjuncturale, ținând seama de alianțe matrimoniale sau de alte asemenea calcule demne de luat în seamă doar de principi și regi, ci după alte criterii, potrivit statutului său excepțional, de stăpân al Lumii.

În anul 421, augusta Pulcheria, sora mai mare a tânărului împărat Teodosie, dorea să-i ofere acestuia o soție a cărei frumusețe să fie absolută, o basilissă cum nu mai văzuse Bizanțul până atunci. Căută în toată lumea Orientului fără să găsească perfecțiunea dorită. În cele din urmă, alegerea se opri asupra tinerei *Athenais*, fiica unui învățat profesor din Athena, care îi lăsase moștenire acesteia doar „norocul său, care e mai mare decât norocul tuturor celorlalte femei” (I, 195-6). Deși lipsită de zestre, orfană și „păgână”, Athenais (ca împărăteasă, Evdochia) a urcat pe tron în acel an.

Când împărăteasa Irina a socotit că venise vremea să găsească o mireasă demnă de fiul său, Constantin VI, a trimis mesageri în toate provinciile, să descopere și să aducă în metropolă pe *cele mai frumoase fete din întreg Imperiul de Răsărit*. Ca să limiteze alegerea lor și pentru ca sarcina să fie mai ușoară, suverana a avut grijă să fixeze *vârsta și talia* pe care trebuia să le aibă candidatele la mâna basileului, ba chiar și *mărimea pantofilor pe care trebuiau să-i încalțe*

[1] Charles Diehl, *Figuri bizantine*, traducere de Ileana Zara, prefață, tabel cronologic de Dan Zamfirescu, București, 1969.

(I, 187-8). Basileul a ordonat să nu rămână nici o fată din Imperiu necercetată, mireasa fiind căutată deci şi în straturile mai modeste ale societăţii. Întâlnim aici, în mod neşteptat, filonul îndepărtat al basmului Cenuşăresei, filon care se dovedeşte a fi unul istoric, şi nu fabulos.

La curtea imperială s-a organizat, astfel, un adevărat „concurs de frumuseţe" la care au luat parte 12 finaliste. Dintre acestea a fost aleasă o tânără armeană, *Maria de Amnia*, fiica unui nobil sărăcit, venită dintr-un sat, din îndepărtata Paphlagonie. Ea avea „vârsta cuvenită, talia dorită şi piciorul potrivit" (I, 253). Dar care putea să fie vârsta potrivită unei asemenea competiţii? Se pare că una destul de fragedă, însă la care trăsăturile feţei se limpezesc, iar pe trupul de copilă se vădesc, victorioşi, nurii feminităţii. Este vârsta binecuvântată a adolescenţei. *Irina Dukas*, de pildă, a fost aleasă împărăteasă la nici 15 ani! Se cunosc şi împărătese la vârste chiar mai fragede, ajunse însă în această calitate din raţiuni politice, în afara tradiţiei pe care o punem acum în discuţie.

În 829, împăratul Mihail II Amorium trecea la cele veşnice, iar văduva sa, basilissa Eufrosina, căută o soţie potrivită pentru fiul său, Teofil, moştenitorul tronului. Potrivit obiceiului Palatului imperial, deja cristalizat, cele mai frumoase fete din imperiu au fost aduse în *Marele salon al Perlei*, unde Teofil îşi făcu apariţia ca un Paris mitologic, ţinând în mână un *măr de aur*, pe care trebuia să-l ofere alesei sale (I, 285).

Leon VIII avea aproape 16 ani când basileul Vasile hotărî să îl însoare. După tradiţie, în una din sălile palatului Magnaur, au fost reunite 12 frumuseţi aduse din toate părţile Imperiului. Aşteptând venirea basileului, aceste mici persoane, foarte emoţionate, se amuzau încercând să anticipeze care dintre ele va fi aleasă. Una dintre ele propuse un joc: toate candidatele trebuiau să se aşeze jos şi să-şi pună încălţămintea dinainte; aceea dintre ele care, la un semn dat, ar putea să se ridice mai repede şi, după ce s-ar încălţa, ar face cea dintâi o frumoasă reverenţă, aceea cu siguranţă va deveni împărăteasă. Pe când ele se distrau astfel, iată că împăratul intră. Cea dintâi în picioare fu o oarecare *Teofana*. Lui Vasile I îi plăcu fata şi o alesese de mireasă pentru fiul său (I, 330).

Anastasia, devenită basilissa lui Roman II (956), aproape la fel de celebră ca şi Theodora lui Justinian, era fiica unui plebeu obscur din Laconia (Peloponez, Moreea), care ţinea o cârciumă într-una din mahalalele capitalei bizantine. Apropiindu-se de tron, a primit numele de *Theophano*, „pentru a arăta, spun panegiriştii săi, că a fost aleasă de Dumnezeu" (I, 356).

În 1161, Manuel Comnenul, dintre toate „partidele" care i s-au oferit, dintre toate fiicele de prinţi şi regi care visau la mâna lui, a ales pe „cea mai frumoasă dintre prinţesele vremii sale", *Maria de Antiohia* (II, 215).

Un interes deosebit îl prezintă paginile în care este evocat *ceremonialul încoronării basilissei*, pornind de la mărturiile diverşilor autori bizantini.

În noiembrie 788, Maria de Amnia, cu fruntea voalată, a fost introdusă în salonul cel mare al Augustaionului, unde tânărul basileu îi aşeză pe umeri *hlamida de purpură*. După ce patriarhul a binecuvântat-o, tot împăratul i-a aşezat coroana pe frunte. Apoi, însoţită doar de şambelani şi de curtea feminină, ea păşea uşor prin mijlocul senatorilor, patriciilor şi altor înalţi demnitari, traversând palatul, şi se urca pe terasa sub care erau înşiraţi reprezentanţii instituţiilor statului, armata şi poporul. În faţa ei se închinau drapelele; nobilii şi mulţimea se prosternau, cu fruntea la pământ, iar gărzile strigau aclamaţiile consacrate. Noua împărăteasă, foarte solemnă, ţinând în mâini două lumânări de ceară, se apleca mai întâi înaintea Crucii, apoi saluta poporul, iar acesta, în timp ce se ridica spre ea, striga unanim: *Dumnezeu să mântuiască pe Augusta!* (I, 189-90).

Charles Diehl comentează unele aspecte pe care le consideră esenţiale: „căsătoria se face după încoronare, nu înainte. Nu din cauză că e soţia împăratului basilissa participă la suveranitate; ea nu primeşte de la soţul său un reflex de autoritate, ci printr-un act anterior, independent de căsătorie, ea era investită cu suveranitate. Această suveranitate, la care e ridicată prin alegerea lui Dumnezeu, ca şi împăratul, e cu totul egală cu aceea a basileului. Lucrul este aşa de adevărat, încât nu împăratul este acela care prezintă poporului pe noua împărăteasă, ci aceasta, singură, se arată curţii şi poporului" (I, 189-90).

Credem că faptele arătate pot căpăta şi o altă interpretare. Potrivit doctrinei imperiale, basileul, stăpânul Lumii, este unic şi de aceea el nu-şi poate găsi o parteneră egală prin naştere şi nobleţe. De aceea alambicata diplomaţie bizantină a găsit un artificiu prin care să fie rezolvată această problemă. Calea aleasă împăca ideea imperială (de origine „păgână") cu ideea creştină. Frumuseţea fetei alese prin concurs era socotită ca un *semn al elecţiunii, al graţiei divine*. Perfecţiunea ei fizică putea fi definită ca o „frumuseţe dumnezeiască".

Dacă analizăm ceremonia investirii împărătesei, găsim numeroase elemente ce contrazic ideea egalităţii dintre ea şi împărat, dar nu trebuie să uităm faptul că aceasta se petrece înainte de cununie, iar basileul oficiază aici nu ca soţ, ci în calitate de cap al Bisericii, fiind superior patriarhului de Constantinopol.

Astfel, ceremonia se desfăşura nu în biserică, ci în salonul central al *Augustaionului*[2]. Hlamida imperială şi coroana erau oferite de basileu, în timp ce

[2] Au existat şi excepţii. Împărăteasa Theodora, de pildă, a fost încoronată, la anul 527, nu în capela curţii, Sf. Ştefan, ci chiar în Sfânta Sofia, în ziua de Paşti, împreună cu soţul ei Justinian (*ibidem*, I, 286).

patriarhul dădea doar binecuvântarea. În plus, la acea vreme nu se practica ungerea cu mir (pomezania), care va fi introdusă mult mai târziu, în domnia Comnenilor. Este o ceremonie cvasi civilă, deloc mai încărcată de mister decât încoronarea basileului, cum credea Charles Diehl.

Faptul că, după încoronare, basilissa se prezenta singură curţii şi poporului, neînsoţită de basileu, este numai aparent un semn de superioritatate a condiţiei de împărăteasă: *Augustaionul* reprezenta centrul Palatului care, la rândul său, era centrul simbolic al Imperiului şi deci al Lumii. După încoronarea basilissei, împăratul rămânea în această sală, ca un soare în centrul universului său. Doar împărăteasa cobora treptele curţii, spre marginile acestei lumi, prezentându-se singură tuturor straturilor societăţii.

Era basilissa aleasă de Dumnezeu sau de basileu? Panegiriştii susţin prima variantă, consemnând aclamaţiile tradiţionale cu care era întâmpinată alegerea: *Fii binecuvântată Augustă, aleasă de Dumnezeu! Fii binecuvântată Augustă, protejată de Dumnezeu!* Un semn al faptului că alegerea avea acordul divinităţii este şi *botezul*: orice basilissă, odată aleasă, primea un nume nou, din calendarul creştin. Frecvent ea se numea *Teodora* („Darul lui Dumnezeu"), *Teofana* („Întruparea, arătarea lui Dumnezeu"), sau purta alte nume asemănătoare (I, 356).

Frumuseţea feminină ca sursă a puterii şi-a vădit de nenumărate ori realitatea în istoria universală şi mai ales în cea bizantină, unde împărăteasa trebuia să fie cea mai frumoasă femeie din vremea ei. Despre *Teofana*, basilissa lui Roman II, „cea iubită de trei împăraţi", vechii autori au scris că „a pus lumea în mişcare tot atât şi chiar mai mult decât Elena" din Troia; ea a apărut contemporanilor ca fiind o femeie „de o frumuseţe supranaturală, ale cărei trăsături de camee închideau în armonia lor puterea care tulbură lumea". Cu această forţă l-a dominat pe soţul ei, obţinând de la acesta tot ce şi-a dorit (I, 355).

Romanul lui Dighenis Akritis povesteşte despre o altă aleasă, *Evdochia*: „Frumuseţea obrazului ei orbeşte privirile şi nimeni nu poate privi în faţă pe această fiică a soarelui; o rază străluceşte în mijlocul figurii ei" (II, 305).

Frumuseţea fizică era cea mai sigură garanţie a influenţei pe care basilissa o avea la curte şi în imperiu. Pentru ca această sursă de putere să dureze cât mai mult timp, trebuia întreţinută cu grijă. Vestită pentru excentricităţile ei în acest domeniu a rămas *Zoe Porfirogeneta* (sec. XI). Ea îşi conserva nurii prelungindu-şi somnul până spre amiază şi spălându-se doar cu apă de rouă. Adora parfumurile şi cosmeticele, aduse special pentru ea din Etiopia şi India (I, 383). Apartamentele ei, în care ardeau tot timpul anului focuri mari, pentru pregătirea cremelor şi aromatelor, pe care i le fabricau cameristele, semănau foarte bine cu un laborator (I, 401).

Călătorul francez Bertrandon de la Broquière, aflat la Constantinopol în 1432, scria despre basilissa Maria că este „tot aşa de remarcabilă prin frumuseţe cât şi prin virtuţile ei”. Zărind-o de dimineaţă, la slujba Utreniei, oficiată în Sfânta Sofia, Bertrandon a fost cucerit de splendoarea ei şi nu a avut odihnă până ce nu a reuşit să o vadă mai de aproape. Pentru aceasta, el a aşteptat toată ziua, nemâncat, ieşirea basilissei de la slujba Vecerniei (II, 287).

O împărăteasă urâtă nu putea rezista în Bizanţ. Este cunoscut cazul Sofiei de Montferrat, căsătorită în 1421 cu Ioan VIII Paleologul, din înalte interese politice. Aceasta, „urâtă, dincolo de ce se poate tolera”, nu şi-a putut păstra tronul prea multă vreme, fiind nevoită curând să se întoarcă în ţara sa de origine, Spania (II, 285-7).

Transformarea Imperiului Roman de Răsărit într-un *imperiu creştin* nu a însemnat abandonarea valorilor antice. Cultul creştin a preluat numeroase elemente de organizare din strălucitorul cult imperial. Grecizarea imperiului de răsărit a dus la recuperarea numeroaselor valori „păgâne” (supravieţuiri ale anticei Elade) care – altoite pe cultul imperial roman, atât de puternic la Bizanţ – au fost tolerate de religia creştină, chiar şi atunci când contraveneau principiilor acesteia. Este şi cazul exaltării *frumuseţii fizice*, idee păgână, foarte îndepărtată de austerele concepţii creştine.

Pentru grecii antici, perfecţiunea umană era întruchipată de trupul masculin, atletic. Ei şi-au imaginat zeii tocmai aşa, după chipul şi asemănarea lor, şi astfel i-au sculptat în marmură. Elenismul este cel care a adus la mare cinste şi sculptura preocupată de perfecţiunile fizicului feminin.

Împărătesele bizantine erau descrise de panegirişti făcându-se apel la erudiţia lor în materie de *mitologie greacă*. Un astfel de autor scria despre Maria de Antiohia, basilissa lui Andronic Comnenul, că „era frumoasă; mai mult decât frumoasă şi de o frumuseţe atât de remarcabilă încât pe lângă ea păreau pură legendă toate povestirile despre Afrodita cea cu zâmbet dulce şi cu părul de aur, despre Junona, cea cu braţe albe, cu ochi mari, despre Elena, cea cu gât mlădios, cu picioare încântătoare şi *despre toate femeile frumoase pe care Antichitatea le-a pus, pentru frumuseţea lor, alături de zei*” (II, 130-1).

Irina Dukas (1081), o altă soţie a lui Andronic Comnenul, avea, potrivit Annei Comnena, „faţa strălucitoare, de un oval perfect. Panegiriştii ei o compară cu Athena „coborâtă din cer, splendidă şi inaccesibilă” şi cu „femeia perfectă” de care vorbeşte înţeleptul Solomon (II, 104-5).

Frumuseţea admirată de bizantini nu era doar fizică, nu se oprea la nivelul epidermei, ci se raporta la o străveche mentalitate orientală, potrivit căreia un *corp perfect* nu poate să adăpostească decât un *suflet perfect*. Vasul îşi dezvăluie conţinutul. La grecii antici, această idee a stat la baza conceptului estetic

denumit *kalokagathia* („frumos şi bun").

Este surprinzător să întâlnim, în anul 1421, puţin înainte de căderea Bizanţului (1453), ilustrarea acestui concept antic într-un text cronicăresc referitor la căsătoria lui Teodor Paleologul, fiul lui Manuel II, cu Cleope Malatesta, o italiancă: „*frumoasă şi bună*, ea s-a căsătorit cu prinţul nostru *frumos şi bun*" (II, 295). Alt martor bizantin scria, despre aceeaşi prinţesă, că „trupul ei părea imaginea frumuseţii sufleteşti".

Magia perfecţiunii fizice funcţiona nu doar în cazul acestor exemple feminine, ci şi în acela al bărbaţilor. Ceea ce în antichitate fusese mai mult un criteriu estetic, devine la Bizanţ un *atu* important în ascensiunea socială. Este binecunoscut exemplul lui Vasile Macedoneanul, un aventurier care, ajutat de frumuseţea sa fizică („norocul" său), a urcat toate treptele sociale devenind, în cele din urmă, basileu. Despre un alt împărat, Anna Comnena scria că „era de o frumuseţe rară, cu adevărat demnă de tron".

Având în vedere acest context, credem că se poate face o legătură, neaşteptată poate, între *kalokagathia* şi practica *rhinotmezei*, crestarea nasului, care pare să reflecte două faţete ale aceleiaşi medalii. Dacă prima arată *perfecţiunea deplină*, cea de-a doua reprezintă *ştirbirea ei*. Un moştenitor cu sânge împărătesc putea fi exclus din competiţia pentru tron dacă i se tăia nasul sau dacă se năştea cu un defect fizic. Această practică, anterioară creştinismului, a persistat, în ciuda alternativei oferite de Biserică, prin călugărirea forţată (orice personaj căzut în dizgraţie, orice ministru demis, era silit să părăsească viaţa lumească, prin retragerea la o mănăstire). Tăierea nasului în scopul amintit are ecouri târzii în Evul Mediu, chiar departe de fostele graniţe bizantine, deşi această practică se dovedise a nu fi infailibilă: în veacul VII pe tronul Bizanţului se urcase Justinian II Rhinotmetul, adică „cel cu nasul tăiat"!

În legătură cu acelaşi concept asupra Puterii poate fi pusă şi prezenţa la curtea bizantină a *eunucilor*, în număr mare şi în funcţii foarte importante. Prin practicarea eviraţiei (castrării) erau create aceste fiinţe asexuate, ideale pentru slujbă (şi nu doar în gineceu!): fiindu-le ştirbită integritatea fizică, ei nu puteau deveni împăraţi şi nu puteau transmite ereditar puterea. Astfel stând lucrurile, ei se bucurau de mai multă încredere din partea basileilor, care îi numeau în funcţii de mare răspundere. În situaţii de egalitate între doi candidaţi, era preferat acela dintre ei care era eunuc, „handicapul" fiind transformat astfel într-un avantaj. Doar foarte puţine dregătorii erau interzise eunucilor. Sunt cunoscute chiar cazuri de patriarhi eunuci. Cu timpul, înconjurându-se de eunuci, basileii au creat un adevărat *sistem*, prin care au reuşit să împiedice formarea unei aristocraţii ereditare suficient de puternice pentru a le contesta poziţia.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

DOAMNELE ŞI PUTEREA. STATUTUL DOAMNEI ÎN ŢĂRILE ROMÂNE (UN PROIECT DE CERCETARE)

Domnia, ca instituţie supremă în Ţările Române, a făcut obiectul unor numeroase cercetări. O lucrare recentă, care priveşte acest subiect din perspectiva studiului Puterii a fost publicată de Mihail M. Andreescu[1]. Autorul realizează şi o trecere în revistă a bibliografiei privitoare la această temă. În privinţa studiilor asupra puterii domneşti, apărute în ultimele decenii, reţin atenţia în mod deosebit autori precum Corina Nicolescu, Dumitru Năstase, Matei Cazacu Andrei Pippidi şi Radu G. Păun[2].

În lucrările de până acum, statutul specific al Doamnei este prea sumar sau deloc abordat, ceea ce justifică o abordare specială. Acesta este obiectivul pe care şi-l propune cercetarea de faţă.

---

[1] Mihail M. Andreescu, *Puterea Domniei în Ţara Românească şi Moldova în secolele XIV-XVI*, Bucureşti, 1999, 284 p.

[2] Corina Nicolescu, *Le couronnement – «încoronaţia». Contribution à l'histoire du cérémonial roumain*, în **RESEE**, 1976, nr. 4; Idem, *Les insignes du pouvoir. Contribution à l'histoire du cérémonial de cour roumain*, în *op. cit.*, 1977, nr. 2, p. 238 şi urm.; D. Năstase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Athenes, 1972, 30 p; Idem, *L'idée impériale dans les pays roumains et „le crypto-empire" chrétien. Etat et importance du problème*, Athena, 1981, p. 201-251; Idem, *Le langage symbolic médiéval et son importance pour les études byzantines*, (extras) Viena, 1981; Matei Cazacu, Anca Dumitrescu, *Culte dynastique et images votives en Moldavie au XV^{e} siècle. Importance des modèles serbes*, în „Cahiers balkaniques", nr. 15, Histoire de l'Art, Paris, 1990, p. 10-102; Andrei Pippidi, *Monarhia în Evul Mediu românesc. Practică şi ideologie*, în vol. „Naţional şi universal în istoria românilor. Omagiu lui Şerban Papacostea", Bucureşti, 1998, p. 21-39; Radu G. Păun, *Sărbătoare publică şi propagandă în Ţările Române. Strategiile gestului şi cuvântului (1678-1682)*, în „Buletinul Institutului de Studii Sud-Est Europene", 1995, nr. III, p.11-29; IV, p. 7-25; Idem, *«Legitimatio Principis» ou le savoir du pouvoir. Les modèles politiques de Nicolas Maurocordato (1680-1730)*, în vol. „Pouvoirs et mentalités. A la mémoire du Proffeseur Alexandru Duţu", Bucarest, 1999, p. 89-110. Vezi şi Cristina Codarcea, *Le caractère de l'Etat valaque. Quelques considérations*, în *op. cit.*, p. 71-87.

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

I. Surse de legitimare ale statutului de „doamnă"

În mod curent, atunci când se defineşte statutul *doamnei*, în Moldova şi Valahia, condiţia ei este rezumată la aceea de „soţie a domnului". Nefiind cunoscută, cel puţin până acum, vreo formă ceremonială de consacrare a sa (prin încoronare, ungere sau alt gest solemn), calea de a dobândi statutul de doamnă pare a fi una singură: *căsătoria*. Prin aceasta, doamna ar căpăta doar un reflex de suveranitate de la soţul său, căruia îi datorează poziţia, rolul ei rămânând cu totul secundar. Imaginea aceasta, poate prea simplistă, se poate dovedi nesatisfăcătoare.

Pentru femeile din veacurile trecute, mai existau încă două ipostaze în care ele se considerau îndreptăţite să poarte titlul de *doamnă*: aceea de a fi *fiică de domn* şi, se pare, chiar aceea de a fi *mamă de domn*. Aceste ipostaze pot fi privite şi ca nişte „trepte ale desăvârşirii", idealul fiind acela de a întruni, în aceeaşi persoană, toate cele trei calităţi, care să le consolideze statutul.

În cele ce urmează, vom propune o construcţie ipotetică asupra felului în care interacţionează cele trei surse de legitimare ale condiţiei de doamnă: *naşterea*, *căsătoria* şi *maternitatea*, precum şi asupra modului în care se realizează totuşi un echilibru, în lipsa uneia sau alteia din aceste calităţi.

I.1. Doamnă prin căsătorie

Deşi domnul putea domni şi fără a fi căsătorit, totuşi această situaţie era privită ca provizorie. În concepţia epocii, accesul la statutul de suveran nu era rezervat doar bărbatului încoronat, ci *cuplului* domnesc. Existenţa doamnei era o necesitate, fie şi doar pentru faptul că numai prin ea se putea asigura, în principiu, perpetuarea legitimă a instituţiei Domniei.

În condiţiile în care nu se cunoaşte să fi existat vreo formă specială de investire a doamnei în această calitate, *căsătoria* cu un domn, uns şi încoronat, capătă o greutate esenţială. Multe doamne nu au avut parte nici măcar de o *nuntă domnească*, ele fiind căsătorite cu soţii lor ca simple jupânese, înainte ca aceştia să urce pe tron. Relaţia matrimonială realizată anterior era suficientă pentru a le propulsa, automat, în poziţia de Doamne.

În primul veac de la întemeierea domniilor, voievozii români au încercat mai insistent să îşi găsească soţii de rang cel puţin egal, în casele princiare din ţările vecine. Nu s-a perpetuat, însă, o cutumă severă, care să impună ca soţiile domnilor să fie, la rândul lor, de sânge domnesc. Atunci când Mihnea vodă, domnul Munteniei, se căsătorea cu Neaga, fiica unui logofăt din părţile

Buzăului, mama acestuia încerca să se consoleze cu ideea că „bărbatul dă preț femeii" şi că „orice ar fi fost Neaga înainte, va fi de acum Doamna țării"[3].

Tăria căsătoriei ca formă de ascensiune spre statutul de doamnă poate fi probată în ceea ce C. Gane a numit, cu un termen nu prea inspirat, cazurile de „doamne postume"[4]. Se ştie că un domn, încoronat şi uns în biserică, odată detronat, nu îşi pierdea calitatea de domn. Căsătoriile contractate de acesta după pierderea tronului dădeau dreptul soțiilor respective să se numească *doamne* chiar dacă acestea nu au prins nici măcar o zi din domnia soțului lor, fiind doar tovarăşe de pribegie. Cazul cel mai cunoscut este, poate, acela al lui Petru Şchiopul, care s-a căsătorit cu Maria Circaziana. Aceasta purta, în exil, titlul de doamnă.

Căsătoria era suficient de puternică încât să transfere titlul de *doamnă* unor femei de condiție mai modestă sau chiar foste roabe, de origine necreştină, botezate ad-hoc. În afara cazului de mai sus, putem aminti o altă soție a lui Petru Şchiopul, Irina Botezata, care era intitulată „doamnă" pe piatra de mormânt de la Bozen[5] (astăzi în nordul Italiei), sau Ştefania Mihailova, soția din exil a lui Gheorghe Ştefan, care se iscălea „doamnă", deşi prima soție a acestuia era în viață. Un alt exemplu este acela al lui Constantin Şerban vodă care s-a căsătorit, cu mult fast, la Bucureşti, cu o fostă roabă circaziană. Pentru ca noii consoarte să-i fie recunoscut mai uşor statutul de doamnă, soțul ei a recurs la un interesant artificiu, botezând-o pur şi simplu cu numele de *Doamna*, *Nedelea* sau *Kiriaki*, reprezentând denumirea noului său rang, în cele trei limbi de cancelarie folosite în această zonă de interferențe culturale: română, slavă şi greacă[6].

Acest artificiu arată, însă, şi *limitele* căsătoriei de a legitima, ea singură, o asemenea ascensiune socială. Puterea căsătoriei de a „fabrica" doamne se diluează la a doua sau la a treia relație matrimonială. Biserica Ortodoxă le acceptă, în cazul în care din cele anterioare nu a rezultat încă un urmaş la tron. A patra căsătorie nu era, în principiu, recunoscută de patriarhiile ortodoxe, nici măcar pentru capetele încoronate. Situația unor asemenea doamne, din a doua sau a treia căsătorie, devine şi mai fragilă în contextul exilului în Occident (mai ales după moartea soțului), în mediul catolic nefiind recunoscut divorțul şi ne fiind justificată nici măcar a doua căsătorie. În fața legii, judecându-se pentru recuperarea moştenirii rămase de la soții răposați, ele pierd sistematic (în fața rudelor domnului), pe motiv că legătura lor matrimonială nu este considerată legală de către Biserică.

---

[3] N. Iorga, *Femeile în viața neamului românesc*, ed. II, 1912, p. 24.
[4] C. Gane, *Trecute vieți de doamne şi domnițe*, vol. I, p. 96.
[5] *Ibidem*, p. 97.
[6] Vezi Paul de Alep, *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, p. 237.

Există doi domni cărora tradiția le atribuie câte o a patra soție, de confesiune catolică, fără ca documentele să susțină suficient această ipoteză. Astfel, s-a pretins că Alexandru cel Bun şi/sau Ştefan cel Mare ar fi avut câte o soție, numită Margareta, căreia i se atribuie o fervență operă ctitoricească în Moldova. Oricum, existența soțiilor catolice este eludată, de obicei, în sursele bisericeşti ortodoxe, ele nefiind trecute în pomelnice şi nefigurând în tablourile votive alături de soții lor. Despre Constantin Cantemir se ştie că a fost căsătorit de patru ori, toate aceste mariaje consumându-se însă înainte de domnie, astfel încât el a ajuns pe tron ca văduv[7]. Aceasta poate însemna că asemenea alianțe matrimoniale au fost doar tolerate de Biserica Ortodoxă, nu şi recunoscute pe deplin, ele rămânând necanonice, cu caracter de excepție.

Atunci când căsătoria a fost încheiată în primul rând din rațiuni politice, nu a contat nici vârsta, nici statutul de văduve ale candidatelor şi nici măcar gradul de rudenie, mai apropiat decât cel admis de Biserică. În Moldova, Alexandru cel Bun s-a căsătorit cu Ringaila fără a le fi acordată dispensa papală necesară, deoarece se ştia că ei erau rude de gradul III. Acest motiv a fost invocat apoi şi la divorț[8].

I.2. Doamne prin naştere

Acestea sunt fiicele de domn denumite astăzi, în mod curent, *domnițe*. Cine are răbdarea de a urmări vechile documente şi inscripții va constata, cu surprindere, că *un asemenea termen nu exista în perioada medievală*[9]. Vechea limbă nu are două cuvinte distincte, ci numeşte la fel pe *soțiile* de domn şi pe *fiicele* de domn. În pomelnice, pe tablouri votive, pe inscripțiile de pe pietrele de mormânt, indiferent dacă au doi ani sau douăzeci, ele sunt numite *doamne*, fără nici un diminutiv. Cuvântul „domniță" este o invenție a secolului XVIII, el nefiind întâlnit *anterior*. Într-un document din 24 august 1636, apare, cu totul neaşteptat, termenul de „domnişoară", însă cu un sens special[10]. Astfel este de-

---

[7] Cf. Ştefan S. Gorovei, *A patra nevastă a lui Constantin Cantemir*, în **ArhGen**, 1997, 1-2, p. 215-217.

[8] Ion Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana*, Bucureşti, 1996, p. 22 (catalog expoziție, în varianta mică).

[9] Ilie Minea, într-o notă intitulată *Bani vechi moldoveneşti* (în **CI**, 1926-1927, nr. 1, p. 255) semnala existența, într-un tratat încheiat de regele polonez August II cu suedezii, a unor monede denumite *domnițe* („dumnicze"). Octavian Iliescu arată că această chestiune a fost elucidată de cercetătorul lituanian Alexandrs Platbarzdis, încă din 1968, cuvântul „dumnicze" desemnând culoarea întunecată a unor şilingi de slabă calitate, neavând absolut nici o legătură cu domnițele din Țările Române (cf. „Studii şi cercetări numismatice", 6, 1975, p. 259-261).

[10] **DRH**.A, vol. XXIII, doc. 489, p. 549, (orig. rom.), Arh. Naț. Bucureşti, Fond *Documente istorice* (fost BAR), LXI/45.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

numită Marica, fostă doamnă, văduva lui Ioan Vodă cel Cumplit. Termenul a fost construit, probabil, prin analogie cu acela de „domnişor", care îi desemna pe urmaşii de os domnesc, pretendenţi la tron.

Şi pictura murală le înfăţişează pe soţiile şi fiicele de domn deopotrivă purtând coroane de aur şi veşminte de ceremonie, de culoare roşie. Fiicele au sigiliu inelar, cu stema ţării, pe care îl aplică pe corespondenţa lor. Nu folosesc, însă, ceară roşie sau chinovar, acestea fiind rezervate doar soţiilor de domn[11].

Având sânge domnesc, fiicele sunt nişte virtuale doamne. Vocaţia lor nu se împlineşte decât prin *căsătoria cu un domn*. Altfel, vor rămâne toată viaţa doar nişte candidate, care au câteva privilegii onorifice, sau se vor resemna, intrând, prin căsătorie, în rândul jupâneselor.

După căsătoria cu domnul hărăzit, unele din ele vor aminti, de câte ori vor avea ocazia, că sunt *doamne prin naştere*, nu doar prin căsătorie. Astfel, Ruxandra, doamna lui Alexandru Lăpuşneanu, punând piatra de mormânt a fratelui ei Ştefan voievod de la mănăstirea Probota (1552), precizează în inscripţie că ea este „fiica lui Io Petru <Rareş> voievod, iar doamna lui Alexandru voievod"[12]. Comportamentul sfidător al doamnei Marica a lui Constantin Duca vodă faţă de jupânesele moldovene este pus pe seama sentimentului că avea „pe tată-său domn mare în Ţara Românească", adică pe calitatea sa de fiică a lui Constantin Brâncoveanu[13].

Ne aşteptăm, de obicei, ca titlurile doamnelor să calchieze pe acelea ale soţilor lor şi atât. În realitate, foarte frecvent ele folosesc titluri pe care soţii nu le-au purtat niciodată, justificate de statutul lor de dinaintea căsătoriei, dobândit prin naştere. Mai mult, adesea aceste ranguri sunt, în principiu, mai înalte decât acela de „domn".

Astfel, deşi domnii Moldovei nu s-au numit niciodată cneji, soţiile lor, din secolul XV, purtau titlul de **cneaghine**. Acest titlu nu este adus de „descălecători" din Maramureş, cum s-a crezut. Mai convingător este faptul că titlu a fost adus în Moldova de soţiile polono-lituaniene ale primilor domni, ele provenind de regulă, din casa *marelui cneaz* al Lituaniei. Curând, titlul de „cneaghină" şi-a pierdut semnificaţia iniţială, devenind, însă, un nume propriu foarte des întâlnit în familia domnească. El era folosit şi în veacul XVII de către o fiică a lui Ieremia Movilă, căsătorită în Polonia. Semnificativ este faptul că ea este

---

[11] Sorin Iftimi, *Sigilii de doamne şi domniţe ale Moldovei*, în ArhGen, II (VII), 1995, 1-2, 291-303. Idem, *Sigilii ale doamnelor din Ţara Românească (secolele XVI-XVIII)*, *op. cit.*, V (X), 1998, 1-2, p. 329-344. Idem, *Pergamentul cu capsulă sigilară aurită a Raliţei Hrisosculea privind "Mortasipia Doamnei"*, în „Arhivele Moldovei", III-IV, 1996-1997, Iaşi, 1999, p. 123-133.

[12] N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. V, p. 651, nota 4.

[13] Radu Popescu, *Istoria domnilor Ţării Româneşti*, Bucureşti, 1963, p. 196.

desemnată adesea prin dubletul *Cneaghina-Regina*, oferind astfel echivalența celor doi termeni.

Un alt titlu purtat de unele doamne, fără legătură cu calitatea lor de soție de domn, a fost acela de **despină** (despotovna), împrumutat, prin femei, din Serbia. Cea mai veche mențiune de acest fel se referă la Maria-Despina (1500), doamna lui Radu cel Frumos și soacră a lui Ștefan cel Mare[14]. Tot pentru Muntenia, o anume Despina, „văduva lui Basarab voievod", este amintită la 1526[15]. În Moldova, doamna Elena a lui Petru Rareș, descendentă din familia princiară sârbă Brancovici, se mândrea cu această calitate a sa. Pe piatra ei de mormânt de la mănăstirea Probota, se intitula „gospojda lui Petru voievod, *fiica lui Despot țarul"*, în timp ce pe pisania de la biserica Uspeniei, din Botoșani, este menționată ca „Elena Despotovna, gospojda lui Petru voievod, *fiica lui Ioan Despot Țarul*"[16]. O Magdalena despotovna (1538) era și sora Elenei, doamna lui Petru Rareș, care se căsătorise în Polonia, cu Ivan Wisniewiecki[17]. Alte purtătoare ale acestui supranume au fost Maria Movilă, Ruxandra Lăpușneanu și o anume Tofana Despothova[18]. Și acest titlu a devenit, cu timpul, un nume frecvent întâlnit în familiile domnești. Dar modul în care denumirile unor ranguri (Cneaghina, Despina, Doamna, Reghina, Vasilisa, Sultana, Cherața) sau provenind de la unele materii prețioase (Margareta, Bălașa, Zamfira, Smaragda, Porfira ș.a.) au devenit prenume preferate în familiile domnești merită o cercetare specială[19]. Pentru numele Domnilor, multe dintre ele schimbate la urcarea pe tron, a apărut deja un studiu remarcabil, datorat lui Paul Henri Stahl[20].

O denumire-unicat, pe care nu am mai întâlnit-o la nici o altă doamnă, este aceea de *nacialnița*, aflată doar în legenda sigiliului inelar al Elinei, soția lui Matei Basarab[21], aplicat pe un document din 10 februarie 1649.

---

[14] N. Iorga, *Maria Despina*, în **RI**, VI, 1920, p.121. *Cronicile slavo-române*, ed. P.P. Panaitescu, p. 22-23, 73, 91.

[15] *Hurmuzachi*, vol. II/2, p. 597.

[16] N. Iorga, *Inscripții din bisericile României*, vol. I, p. 57, nr. 3; p. 219, nr. 1. Autorul echivalează titlul de *cneaghina* cu acela de *despina*, p. 16.

[17] A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. IV.

[18] Ștefan S. Gorovei, *Pe marginea unei filiații incerte*, în **CI**, 1980, p. 329-330. N. Iorga, *Inscripții*, I, p. 16, 47; Hurmuzachi, Supliment II, vol. I, p. 474-75.

[19] Vezi și Corneliu Reguș, Aspazia Reguș, *Formarea numelor feminine din documentele istorice (secolele al XV-lea și al XVI-lea)*, în „Studii și Cercetări Lingvistice", București, 1993, 44, nr. 5, p. 389-403.

[20] Paul Henri Stahl, *Les noms des princes roumains*, în **RER**, Iași-Paris, tom XVII-XVIII, 1993, p. 109-128; C. Rezachevici, *Nume și porecle domnești. Onomastica domnilor români în secolele XIV-XIX*, (în manuscris), semnalată în **SMIM**, XV, 1997, p. 119, nota 2.

[21] Arh. Naț. București, *Mănăstirea Nucet*, XIV/ 3; N. Iorga, *Brașovul și românii*, p. 110.

Doamnele au afişat şi **titluri cu rezonanţă imperială**, în variantă bizantină şi slavă. Astfel, pe o icoană ferecată în argint, a Sf. Atanasie, întemeietorul vieţii călugăreşti de la Athos, închinată Marii Lavre (ce avea acest hram), doamna Ana, a lui Vladislav I, se intitula, alături de soţul său, „Ana *autocratissa*". Acelaşi titlu imperial îl întâlnim şi pe vestitul epitrahil de la Ladoga[22], unde doamna Marina, soţia lui Alexandru cel Bun, îşi are brodat portretul şi textul „Marina *autocratorisa*". Pe piatra de mormânt a soţiei domnului Constantin Şerban întâlnim un alt titlu imperial bizantin şi anume „Bălaşa *hegemona*" (*ighemonis*)[23].

Elena, doamna lui Petru Rareş, este numită, în cronicile slavo-române, de către Macarie, *ţariţa*[24], ca şi tatăl său, după cum am văzut. Fiica sa Ruxandra, doamna lui Alexandru Lăpuşneanu, este evocată, cu acest titlu, de cronicarul Azarie, în repetate rânduri[25].

Doamna Neaga, a lui Mihnea vodă Turcitul, după o vizită la Muntele Athos, dăruia mitropolitului Teofan, la 1601, o cruce ferecată în argint, în a cărei inscripţie se intitula, de asemenea, *ţariţa*[26].

În legătură cu aceleaşi intitulaţii de sorginte imperială bizantină, a fost semnalată şi prezenţa particulei „*Io*"[27] în titlurile unor doamne[28]. Particula respectivă este specific muntenească în cazul doamnelor. Se cunosc şi două exemple pentru Moldova, dar în ambele cazuri doamnele respective sunt de origine munteană. Petre Ş. Năsturel semnala faptul că *Io* este întâlnit şi în inscripţia inelului sigilar al doamnei Marica Brâncoveanu. Într-un studiu special, dedicat sigiliilor doamnelor muntene, am arătat, recurgând la studiul direct al documentelor de arhivă, că în legenda sigiliului respectiv nu se întâlneşte, de

---

[22] Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident*, Bucureşti, 1974, p. 229.

[23] N. Iorga, *Inscripţii*, vol. I. p. 110.

[24] *Cronici slavo-române*, p. 88, 100, 103.

[25] *Ibidem*, p. 131, 134, 135.

[26] N. Iorga, *Contribuţii la istoria Munteniei, în a doua jumătate a sec. XVI-lea*, în **ARMSI**, seria II, tom XVII, 1894-1895, 38-39; Virgil Drăghiceanu, *Săpăturile de la Buda, Lapoş şi Tisău-Buzău*, în **BCMI**, an XXIV, fasc. 70 (oct.-dec.), p. 168.

[27] Asupra acestei chestiuni bibliografia este foarte numeroasă. În afară de ampla lucrare a lui Emil Vârtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţările Române*, trebuie să amintim şi alte contribuţii: Grigore Nandriş, *L'origine de IO dans le titre des souverains bulgares et roumains*, în „Revue des études slaves", 1964, p. 159-166; P.P. Panaitescu, *IO în titlul domnilor români*, în **AIIAI**, XXIV, 1987, nr. 2, p. 63-72; Dimitrie Ciurea, *Problema originii şi sensului lui IO din intitulaţia şi inscripţia documentelor româneşti*, în **ARMSI**, III, XXVI, 1943-1944, p. 83-104; Idem, *„IO" din intitulaţia documentelor româneşti (noi sublinieri)*, în **AIIAI**, IV, 1967, p. 187-190.

[28] Petre Ş. Năsturel, *O întrebuinţare necunoscută a lui **Io** în sigilografie şi diplomatică*, în SCN, I, 1957, p. 367.

fapt, această particulă, chiar dacă afirmaţia a fost repetată, în diverse scrieri, de specialişti recunoscuţi, precum Emil Vârtosu şi Maria Dogaru[29].

I.3. Născătoare de domni

Vladimir Volkoff, în lucrarea sa *Despre Rege*, afirma că „transmiterea regalităţii nu se face în linie dreaptă, din tată în fiu, cum ne imaginăm noi de obicei, ci ea acţionează printr-o cremalieră, de la rege la regină şi de la regină la moştenitorul tronului"[30]. Această raţiune, probabil, face ca la suveranitate să acceadă nu doar monarhul, ci şi perechea sa, cea prin care se asigură continuitatea legitimă a instituţiei supreme.

Pot fi oferite câteva exemple documentare care îndeamnă la reflecţie.

O primă referire, deşi târzie, îl priveşte pe Alexandru vodă Lăpuşneanul. În *Cuvântul pentru zidirea mănăstirii Pângăraţi* se arată că acesta a fost ales să fie domn „*din pântecele maicii sale*, ca să fie stăpânitoriu în pământul Moldovei"[31]. Alexandru vodă (anterior Petre stolnicul) era fiul natural al lui Bogdan al III-lea cu o Anastasia de la Lăpuşna[32]. Putem spune că era „os domnesc", dar nu avea de ce să invoce originea sa maternă în legătură cu ascensiunea sa la tron.

În introducerea retorică a unui document din 11 mai 1660, prin care Ştefăniţă vodă Lupul închina la Rumele mănăstirea Hlincea din hotarul Iaşilor, întâlnim următoarea formulare: „...preabunul Dumnezeu, carele în bunătatea Sfinţiei Sale m-a ales *din pântecele maicii mele* şi mi-a dăruit domnia şi stăpânirea pământului..."[33]. Ştefăniţă vodă era fiul celei de-a doua soţii a lui Vasile vodă Lupul, Ecaterina Cercheza. La acestea se adaugă încă o menţiune. La 20 decembrie 1675, într-un document solemn prin care confirma închinarea la Muntele Sinai a mănăstirilor Sf. Vineri şi Frumoasa, Antonie vodă Ruset foloseşte o formulă asemănătoare: Dumnezeu... „ne-au ales *din pântecele maicei noastre* şi ne-au dăruit împăratul cu această domnie în ţară..."[34]. Antonie vodă nu era fiu de domn („os domnesc"), tatăl său fiind un grec constantinopolitan, Lascăr Ruset, iar mama sa era o anume Belea Cantacuzino[35]. Dacă ne raportăm

---

[29] Sorin Iftimi, *Sigilii ale doamnelor din Ţara Românească (secolele XVI-XVIII)*, în **ArhGen**, V (X), 1998, 1-2, p. 335.

[30] Vladimir Volkoff, *Despre Rege*, f. a. (post 1990), Bucureşti, p. 64.

[31] Petre Ş. Năsturel, *Cuvântul pentru zidirea mănăstirii Pângăraţi*, în „Buletinul Bibliotecii Române", Freiburg, 1983, p. 392-399. Cf. şi Gh. Pungă, *Ţara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpuşneanu*, Iaşi, 1994, p. 198-199.

[32] Ştefan S. Gorovei, *Muşatinii*, ed. II, Chişinău, 1991, 98. Vezi şi notiţa lui N. Iorga, *Alexandru Lăpuşneanu – primul domn basarabean (după mamă)*, în **RI**, IV 1918, nr. 1-3, p. 3.

[33] Ioan Caproşu, Petronel Zahariuc, *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. I, Iaşi, 1999, nr. 482, p. 532.

[34] *Ibidem*, vol. II, nr. 437.

[35] General Radu Rosetti, *Familia Rosetti (I). Coborâtorii moldoveni ai lui Lascaris Rousaitos*,

la ascendenţa genealogică a celor trei domni mai sus amintiţi, formula invocată nu îşi are justificarea în realitatea istorică. Cu toate acestea, clişeul folosit reflectă o anume mentalitate a epocii, care concepea ascensiunea la tron ca predestinare divină, dar în care îi era rezervat un rol şi celei care aducea pe lume pe viitorul domn. Uneori se spune „care m-a ales încă din *mithras*-ul maicii mele", ceea ce face o interesantă apropiere de cuvântu *mitră* (coroană).

S-a arătat, de asemenea, că această formulă are o origine bizantină, fiind legată de concepţia basileilor privitoare la originea divină a puterii deţinute de ei. Constantin Porfirogenetul[36], în *Carte de învăţătură pentru Romanós*, formula astfel această doctrină: „Şi atotţiitorul Dumnezeu cu scut te va întări pe tine şi El, creatorul tău, va înmulţi anii tăi; paşii tăi îi va cârmui şi pe cale bătută te va duce. Tronul tău ca soarele în faţa Lui şi ochii Lui te vor acoperi cu privirile lor şi nici un rău nu te va atinge, întrucât *el însuşi te-a ales şi încă din pântecele maicii tale te-a menit* (s. ns.) şi ca unui bărbat vrednic ţi-a dat domnia Lui peste toţi şi te-a aşezat în cort de ocrotire pe un munte şi ca un stâlp de aur pe un loc înalt şi te-a înălţat ca o cetate pe un deal, încât noroadele să-ţi aducă daruri şi locuitorii pământului să ţi se închine"[37].

II. Însemne ale puterii Doamnei

II.1. Coroana[38]

S-a purtat o interesantă discuţie în istoriografia noastră cu privire la existenţa reală a *coroanelor domneşti*, dincolo de reprezentările simbolice, din portretele votive ale vechile mănăstiri[39]. Ipoteza potrivit căreia coroanele din portretele murale ar putea fi nişte reprezentări fanteziste pleca de la constatarea că, în

Bucureşti, 1938, p. 29-30. Dar această ilustră familie a mai dat istoriei româneşti pe efemerul domn Manolache Giani-Ruset, dar şi *patru doamne*: *Ecaterina*, soţia lui Constantin vodă Mavrocordat; *Zoe*, soţia lui Alexandru C. Moruzi vodă; *Ecaterina*, soţia primului domn pământean, Ioniţă Sandu Sturdza; *Elena*, soţia lui Alexandru I. Cuza, domnul Unirii (cf. general Radu Rosetti, *Familia Rosetti (I)*, Bucureşti, 1938, p. 73, 90, 138, 177).

[36] Chiar supranumele acestui împărat, „Porfirogenetul", are legătură cu drepturile la tronul împărătesc ale celor „născuţi în porfiră", adică în camera de porfir din palatul basileilor, unde erau aduşi pe lume moştenitorii împărăţiei bizantine.

[37] Constantin Porfirogenetul, *Carte de învăţătură pentru fiul său Romanós*, traducere de Vasile Grecu, Bucureşti, 1971, p. 14 (*apud* Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului*, Iaşi, 2003, p. 445).

[38] Pentru cadrul general al acestui subiect vezi Veniamin Ciobanu, *Coroana: simbol al puterii monarhice şi al statului (secolele XII-XVII)*, în **AIIAI**, XXXIII, 1996, p. 1-22.

[39] Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1964, p. 97-180; H. Tiktin, *O foaie de zestre din 1669*, în **RIAF**, 1883, p. 337-344, *apud* Al. Alexianu, *Mode şi veşminte din trecut*, Bucureşti, vol. I, 1987, p. 389-391.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

vreme ce originea acestui gen de obiect era considerată ca fiind *bizantină*, forma întâlnită în aceste picturi este aceea a unei coroane deschise, *occidentale*.

Interesant este faptul că mențiunile documentare privind existența *reală* a coroanelor se raportează la perioada imediat următoare a dispariției lor din portretele ctitoriceşti ale mănăstirilor. Dintre coroanele amintite în unele foi de zestre şi diate domneşti, unele vor fi aparținut fostelor doamne şi chiar domnițe. Exemplele sunt destul de cunoscute. Astfel, domnița Maria, fiica lui Petru Şchiopul, primea la nunta sa, printre altele, o *coroană de aur* cu pietre prețioase (evaluată la 120 000 aspri) şi o *coroniță cu rubine*; fiicele lui Ieremia Movilă, domnul Moldovei, moşteneau *trei coroane*, şi nu una singură (una lucrată în plăci de diamant şi două de aur, presărate cu diamante, rubine şi safire)[40]. Doamna Safta, a lui Gheorghe Ştefan, păstra, mult după despărțirea de soțul ei, „o cunună de aur cu rubinuri, cu mărgăritare şi cu zmaragduri", care se poate să-i fi aparținut, coroana domnului însoțindu-l, probabil, pe acesta în pribegie, aventură neîmpărtăşită şi de soția sa. Este greu de presupus că aceste extrem de scumpe podoabe ar fi fost purtate ca simple bijuterii[41].

II.2. Calpacul

În veacul XVII, portul coroanei a fost înlocuit cu acela al *calpacului* (işlicul), un fel de căciulă de blană foarte cunoscută din portretele domneşti ale epocii. Deşi calpacul pare o piesă de vestimentație masculină, el a fost purtat şi de către doamne.

La 1653, când patriarhul Macarie al Antiohiei, aflat la Iaşi, o vizita pe doamna Ecaterina cercheza, la reşedința ei, aceasta şedea pe un jilț, „*purtând pe cap un calpac de catifea roşie cu samur*"[42]. Cea care revendica, în mod deschis, acest însemn ca un privilegiu rezervat doar doamnelor a fost *Marica*, prea tânăra doamnă a lui Constantin Duca, voievodul Moldovei. Cronicile notează că: „fiind doamna Marica mândră şi semeață, având pe tată-său domn mare Țărăi Româneşti, au început a necinsti jupânesele boierilor, cu multe cuvinte rele şi mai vârtos aceasta că, într-o zi de Paşte, venind o jupâneasă cu *işlic*, după cum le este obiceaiul de poartă jupânesele işlice în toată vremea, i-au luat işlicul de pe cap şi l-au băgat în foc şi au lăsat-o cu capul gol, zicând că *numai doamnelor să cade să poarte işlice, iar nu şi jupâneselor*"[43]. Am putea crede că, anterior, în Moldova jupânesele aveau obiceiul de a purta işlice („în toată vremea"), în timp ce în Muntenia, de unde venea orgolioasa fiică a lui Constantin Brâncoveanu,

---

[40] Ştefan S. Gorovei, *Muşatinii*, ed. II, Chişinău, 1991, p. 14-16.

[41] Pentru culorile şi simbolistica pietrelor prețioase, foarte potrivită mentalităților epocii, vezi I. Peretz, *Chromatica lui Daniil Panonski*, în **RIAF**, X, 1909, p. 58-62.

[42] Paul de Alep, în *Călători străini*, vol. VI, p. 38.

[43] Radu Popescu, *Istoria domnilor Țării Româneşti*, Bucureşti, 1963, p. 196.

doar doamnele purtau acest însemn. O însemnare a lui Auby de la Motraye, care vizita Curtea domnească din Bucureşti, pe la 1711, pare a dezminţi existenţa unei asemenea diferenţe, arătând că „cele de rangul întâi, ca de pildă *soţia domnului, fiicele lui* şi ale boierilor poartă haine lungi, îmblănite, ca turcii, cu un *calpac*, sau căciulă rotundă, de samur, aproape la fel cu ale bărbaţilor. Acest lucru se potriveşte şi pentru moldoveni"[44]. Relatarea lasă impresia că şi în Ţara Românească jupânesele, cel puţin soţiile dregătorilor de rangul I, purtau, în mod obişnuit, calpace. Nu ştim însă ce a văzut, exact, acest călător. Nu ar fi exclus ca jupânesele pe care le arată ca purtătoare de calpace să nu fi fost doar boieroaice de rangul I, ci să fi avut şi avut ascendenţă domnească.

II.3. Vestimentaţia

Portretele murale din veacul XV demonstrează, doar pentru Moldova, moştenirea mantiei imperiale bizantine, cu mâneci foarte largi, cunoscută sub denumirea de *granaţă*[45]. Alături de coroană, acest veşmânt amplu de brocart era unul din simbolurile cele mai grăitoare ale puterii suverane. Deşi mai rare, se cunosc şi portrete de doamne purtătoare de granaţă. În celebra scenă a *Întâmpinării moaştelor Sf. Ioan cel Nou* (1415), pictată la mănăstirea Suceviţa (la sfârşitul secolului XVI), doamna *Anna*, soţia lui Alexandru cel Bun, este zugrăvită în acest veşmânt fastuos. Maria-Voichiţa, doamna lui Ştefan cel Mare, este reprezentată, în portretul brodat pe epitrahilul de la mănăstirea Dobrovăţ (1504), de asemenea în granaţă[46].

Primul domn care a purtat *caftan*, ca semn al investiturii sale la Poartă, de către sultan, se pare că a fost Alexandru Lăpuşneanu (după 1564). Deşi poate părea o haină masculină, din tablourile votive ale bisericilor se ştie că, în secolele XV-XVI, şi doamnele au purtat caftan, ca şi soţii lor[47].

Dumitru Năstase semnala o descoperire de la Muntele Athos a lui Florin Marinescu: o icoană pe care sunt zugrăvite portretele familiei lui Petru Şchiopul. Aici doamna sa, *Maria Amirali*, poartă un veşmânt decorat cu *vulturi bicefali*, puşi în relaţie, de cei doi cercetători cu ideea imperială a domnilor români[48].

---

44 *Călători străini*, vol. VIII, p. 528.

45 Pentru a desemna această mantie de ceremonie mai era folosit şi termenul grecesc *alurghida*, întâlnit şi în textele vechi româneşti, cu acest sens, iar mai târziu cu un sens răstălmăcit. Dosoftei, în *Viaţa şi petrecerea sfinţilor*, amintea de „alurghidă şi cunună, şi altele ce sunt semne împărăteşti", v. Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul XV*, p. 139-140, nota 3.

46 Corina Nicolescu, *Costumul de curte în Ţările Române*, Bucureşti, 1970, p. 12, 14, 114 (foto).

47 *Instituţii feudale din Ţările Române. Dicţionar*, Bucureşti, 1988, p. 64, s. v. *caftan*.

48 Dumitru Năstase, *Ideea imperială în Ţările Române*, p. 27.

II.4. Perlele

Printre alte însemne ale puterii monarhice, un loc aparte îl ocupă *perlele*[49], numite la noi, în mod obişnuit, *mărgăritare*. Le întâlnim şi pe *granața* bizantină, dispuse într-o bordură lată, de-a lungul pieptilor şi poalelor, continuându-se şi pe mâneci[50]. În depozitul Mariei Potoki (fiica domnului Ieremia Movilă) din Polonia, se aflau, potrivit listelor păstrate, *câteva şiraguri de mărgăritare*, precum şi *o cămaşă împărătească* („țarska"), *cusută cu perle*[51].

II.5. Apanajul culorii roşii

Este cunoscut faptul că, în Evul Mediu, culoarea roşie era rezervată familiei domnitoare, fiind un simbol al puterii absolute şi al suveranității, moştenire a vechiului Bizanț. Un asemenea statut îl avea *cocârlatul*, un postav deosebit de scump, a cărei culoare roşie se obținea din cârmâz (de aici şi *roşu-cârmiziu*), dar mai ales *purpura*, denumită în documentele româneşti *porfir* sau *olofir* (*olovir)* a fost considerată ca fiind un monopol al familiei domneşti[52].

În privința societății feminine, doar soțiile şi fiicele de domn ar fi avut dreptul, teoretic cel puțin, de a se afişa înveşmântate în roşu. Până unde putea merge această preferință pentru roşu? Într-o lungă listă, din 1594, a lucrurilor rămase de la Petru Şchiopul, sunt amintite şi nişte „*cămăşi roşii, ale doamnei*"[53]. Foarte strict era regimul acestei culori atunci când se folosea la sigilarea actelor, doamna utilizând, câtă vreme soțul ei era pe tron, fie *ceară roşie*, fie cerneală de un roşu-aprins (*chinovar*)[54].

Antonio Maria del Chiaro, aflat la Bucureşti pe la 1717, scria că „jupânesele obişnuiesc să umble prin oraş în carete cu doi cai, şi aceştia au, atârnând de piept, un fel de pieptar de stofă lat de un braț, de culoare verde sau azurie, *dar nu roşie*, dat fiind că această culoare e lăsată pe seama numai a familiei domnului"[55].

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[49] Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri şi simboluri*, Bucureşti, 1998, p. 217. Autorul aminteşte şi de aşa numitul „*tron al perlelor*" (deşi era ornamentat, de fapt, cu smaralde şi rubine), care a aparținut suveranilor iranieni şi a fost luat de otomani în 1514 (p. 230).

[50] Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 12, 13.

[51] Sever Zotta, *Ştiri noi despre Movileşti*, în **ArhGen**, an II, fasc. 4, 1913, p. 210.

[52] Corina Nicolescu, *Date cu privire la istoria costumului în Moldova*, în **SAI**, 1956, nr. 2-3, p. 69.

[53] N. Iorga, *Femeile în viața neamului nostru. Chipuri, datine, fapte, mărturii*, ed. II, 1912, p. 97. „Doamna" căreia îi aparțineau aceste cămăşi roşii era circaziana Maria, a treia soție a lui Petru Şchiopul, fostă roabă, căsătorită cu acesta în exil.

[54] Sorin Iftimi, *Sigilii de doamne şi domnițe ale Moldovei*, în **ArhGen**, 1995, 1-2, p. 299-300.

[55] *Călători străini*, vol. VIII, p. 376.

Într-o singură situaţie statutul doamnei nu era egal cu acela al domnului în folosirea culorii roşii: *doliul*. Doar domnii români, nu şi doamnele, ţineau doliu fiind îmbrăcaţi în culoare roşie. Doamnele purtau haine cernite, ca şi restul Curţii, asemeni reginelor Franţei[56].

După 1699 (Pacea de la Carlowitz), moda polonă pierde teren în Moldova, fiind vizibilă o reorientare spre aceea a Istanbulului, mai ales sub influenţa directă a grecilor stabiliţi în Ţările Române. Dacă la Constantinopol *galbenul* era culoarea favorită a sultanelor, el devine o modă şi la Iaşi, pentru femei[57]. Nu se cunosc însă documente din care să reiasă că şi doamnele ar fi cedat acestei mode.

În privinţa *albului*, se ştie că acesta a fost revendicat ca apanaj al familiei domneşti. Ca argument poate fi adus documentul din 12 ianuarie 1817, dat de Ioan Caragea voievod, prin care se poruncea ca nimeni să nu mai îndrăznească a purta „haine cu faţă albă", mai ales din atlas, deoarece această culoare este „dată spre purtare numai obrazelor cărora le vor fi încredinţate domnii şi oblăduitorii de noroade". Se zice că straşnica poruncă a fost dată de domn la cererea fiicei sale, domniţa Ralu, care dorea să păstreze pentru sine acest privilegiu, interzicându-l boieroaicelor şi jupâniţelor[58].

III. Au existat ceremonii de consacrare a Doamnei?

III.1. Încoronarea[59]

În pisania de piatră a bisericii Sf. Vineri (Preacuvioasa Paraschiva) din Roman, înălţată pe la 1550, de doamna lui Petru Rareş, aceasta era intitulată

---

[56] Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, 1993, p. 77, „în timp ce întreaga curte, chiar şi regina, poartă negru, regele Franţei poartă doliu în roşu". În Franţa secolului XV, prerogativa reginei şi principeselor era culoarea *verde*. Camera de lăuză a reginei era din mătase verde; mai înainte fusese toată în alb.

[57] Hurmuzaki-Odobescu, *Documente*, vol. III/2, p. 77, *apud* Eugen Pavlescu, *Economia breslelor*, Bucureşti, 1939, p. 436. Pe o listă de cheltuieli ale Curţii domneşti, făcute de Crăciun, în 1792, apar, pe lângă cizme roşii (trei categorii) şi negre, „ciubote galbene femeieşti", pe trei categorii de calitate, ceea ce arată că erau purtate de femei din categorii sociale diferite (*ibidem*, p. 426).

[58] Al. Alexianu, *Mode şi veşminte din trecut*, vol. II, Bucureşti, 1987, p. 267.

[59] Pentru încoronarea domnilor, vezi contribuţiile recente ale lui Radu G. Păun, *Literatura encomiastică şi mirajul puterii absolute în veacul XVIII. Documente româneşti*, în „Revista de istorie socială", Iaşi, II-III (1997-1998), p. 295-332 (cuvântări la încoronarea domnilor precum şi la hramurile împărăteşti de peste an: Bobotează, Paşti, Anul Nou); Idem, *Istorie şi Ortodoxie. Panegirice româneşti la curtea lui Scarlat Vodă Callimachi al Moldovei (1812-1818)*, în volumul *Cornelia Papacostea-Danielopolu. In memoriam*, Bucureşti, 1999, p. 131-144.

„de Dumnezeu încoronata noastră doamnă Elena"[60]. A existat, însă, un ceremonial de încoronare a doamnei, după cum pare să sugereze această inscripție? În *Descrierea Moldovei* (1714), principele Dimitrie Cantemir, afirma că doamna *nu participa nici măcar la încoronarea soțului ei*, aceasta fiind considerată *„o solemnitate bisericească ce nu se potrivea cu o femeie"*[61]. Cu ocazia respectivă i se aduceau, însă, onorurile cuvenite, din partea jupâneselor marilor dregători, în sala de primire din palatul doamnei. Chiar despre portul coroanei de către doamne, principele Cantemir avea cunoștință doar din portretele votive de la mănăstiri („așa cum se poate vedea din picturile vechi") [62].

Pentru Țara Românească sunt cunoscute, însă, cel puțin două asemenea texte, compilate și traduse din slavonă, în secolul XVII, sub păstorirea mitropolitului Ștefan I (1648-1653; 1659-1668), care cuprind paragrafe speciale de recomandări pentru desfășurarea ceremoniei de încoronare pentru „împărătese și doamne"[63]. Astfel, sub titlul ***Iar despre împărătese și doamne***, este indicată procedura care ar fi trebuit urmată în cazul încoronării *doamnei*. Se punea coroana (*stemma)* pe pristol, pe sf. antimis, iar domnul și arhiereul așteptau ca doamna să fie adusă de către un „preposit" (în Bizanț un *eunuc*[64], probabil șeful Gineceului; echivalentul românesc ar fi *vornicul doamnei*). Apoi, stând doamna înaintea arhiereului, un diacon o acoperă cu *omforul*[65] (ca în cazul intrării în cinul monahal al călugărițelor, n.ns.). În continuare, arhiereul citea molitvele (rugăciunile) folosite și la încoronarea împăraților, „numai ce schimbă cuvintele de pe bărbătește pe muierește". După aceea, desfăcând omoforul, ca viitoarea

[60] *Istoria orașului Roman*, Roman, 1992, p. 107. Se presupune că textul pisaniei a fost alcătuit de Macarie, episcopul de Roman. Expresia „de Dumnezeu încoronata" s-ar putea referi nu neapărat la o ceremonie a încoronării, ci la faptul că *prin naștere* ea avea un asemenea rang.

[61] D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guțu, 1973, p. 157. În lucrarea *Instituții feudale în Țările române. Dicționar*, București, 1988, se consemnează că la noi „doamna purta coroană numai ca găteală: ea nu era încoronată împreună cu domnul".

[62] *Ibidem.*

[63] Violeta Barbu, Gheorghe Lazăr, *Coronatio. Tradiția liturgică în țările române*, în vol. „Național și universal în istoria românilor" (Omagiu lui Șerban Papacostea la 70 ani), București, 1998, p. 45, 46, 54, 55, 63-65. Autorii consideră aceste manuscrise redactate sub păstorirea mitropolitului Ștefan I (colaborarea eventuală a lui Udriște Năsturel, fratele doamnei Elina a lui Matei Basarab) ca fiind un moment important în cristalizarea și fixarea ceremonialului. Se poate presupune că aceste *slujebnice*, conținând texte de ceremonial, au servit necesităților lui Mihnea III vodă, cunoscut ca având veleități imperiale. În același studiu se arată că, după 1700, aceeași redacție a fost tradusă și în Moldova, probabil de către Axinte Uricariul, în forme amputate și simplificate.

[64] *Ibidem*, p. 54.

[65] Totuși, în înțelesul clasic al termenului, *omforul* este o eșarfă îngustă de 20-30 cm și lungă de 3,5 - 4 m. După cum vom vedea în continuare, doamna era acoperită cu un veșmânt amplu.

doamnă să nu fie văzută, aceasta era condusă spre arhiereu. Mitropolitul lua coroana de pe pristol (masa altarului) şi o înmâna domnului, *acesta fiind cel care o aşeza pe creştetul soţiei sale*. În continuare, capul Bisericii citea cea de-a doua molitvă de încoronare, iar la urmă ţinea şi un „cuvânt de învăţătură". În final, doamna se aşeza pe jilţul ei din biserică, alături de domn, întreg soborul închinându-li-se, după obicei. Textul mai face precizarea că încoronarea doamnei nu se făcea în amvon sau în altar, ca în cazul împăraţilor sau domnilor, precizând doar: „să se încoroneze la *Augustalii* şi la *andiminisi*".

Aceste texte aveau, desigur, un caracter *normativ*. Nu putem şti dacă şi în ce măsură erau aplicate în viaţa reală. Dar trebuie luat în consideraţie faptul că normele privitoare la încoronarea doamnelor nu au fost eliminate din text în momentul alcătuirii compilaţiilor, ca pe o încărcătură nefolositoare. Ele erau copiate, traduse şi se aflau la îndemâna celor interesaţi, oferind singura reţetă cunoscută. Raportându-ne la spaţiul ortodox, modelul oferit se apropie mai mult de cel întâlnit în lumea slavă decât de modelul bizantin. În vechiul Bizanţ basilisa era încoronată înainte de căsătorie, fiind astfel creată o împărătească; ea primea deci coroana de la Dumnezeu, ca şi basileul, nu de la soţul ei[66]. În Rusia, dimpotrivă, ţarul era cel care atingea cu propria sa coroană capul ţariţei, înainte de a-i pune coroana care-i era destinată[67].

III.2. Înscăunarea doamnei

Nu avem informaţii asupra unei asemenea ceremonii, cu privire la Evul Mediu clasic. Am amintit deja părerea negativă a lui Dimitrie Cantemir: *o asemenea ceremonie nu este potrivită unei femei*.

Cea mai veche imagine plastică, reprezentând o doamnă, în ţinută de ceremonie, şezând în jilţul său, datează de la jumătatea secolului XVIII şi o datorăm pictorului Jean Etienne Liotard. Artistul a zugrăvit-o în această ipostază pe doamna Ecaterina (Rosetti), soţia lui Constantin Mavrocordat[68]. O relatare mai detaliată privitoare la înscăunarea unei doamne este foarte târzie. Ea datează din domnia lui Grigore Callimachi (1761), fiind întâlnită în cronica atribuită lui Enachi Kogălniceanu. După ce descrie ceremonia de instalare a domnului,

[66] Charles Diehl, *Figuri bizantine*, Bucureşti, 1969, p. 189-192. Vezi şi Sorin Iftimi, *Legendarele împărătese bizantine*, „Magazin istoric", 1997, nr. 9, p. 84-87.

[67] Vl. Volkoff, *Despre rege*, Bucureşti, f. a., p. 63. Autorul mai adăuga că „în Franţa uzanţele erau diferite. Unele regine au fost unse în aceeaşi zi cu regele, altele în ziua căsătoriei, altele într-un alt moment. În secolele XVII şi XVIII majoritatea n-au fost încoronate; un declin al concepţiei iniţiale despre regalitate", însă, „între 1115 şi 1610, doar 9 regine nu au fost încoronate, pe când 29 au primit coroana".

[68] Vezi Virgil Cândea, *Mărturii româneşti de peste hotare*, vol. I, p. 321 (text); anexe, planşa XXV.

cronicarul relatează că „Înlăuntru, la doamna, iarăşi au făcut doamna Raliţa asămine. Luând pe noru-sa, *doamna Ileana*, au pus-o în scaun şi au urat-o, după cum s-au căzut unei doamni mai mari, zicând în auzul tuturor giupânesălor: *De astăzi înainte aceasta vă este doamnă!*, făcându-le şi alte ţărămonii, mergând toate giupânesile, de i-au sărutat mâna, zicându-i *să-i fie într-un ceas bun şi să trăiască până la adânci bătrâneţi în luminat scaunu mării sale!*"[69]. Există o relatare similară şi pentru Ţara Românească dar care, din păcate, nu este datată[70]. În prima parte, textul descrie ceremonialul investiturii domnului, inclusiv primirea ce i se făcea în ţară. Spre final se arată următoarele: „Înainte de a intra Domnul în Bucureşti intră Doamna cu domniţele, în carete domneşti, mergând înainte vornicelul şi alţi câţiva boiernaşi, după ei boieroaicele în carete şi la urmă Doamna; iar după Doamnă alte boieroaice în carete. Şi aşa vine şi intră la curte şi *stă pe un tron* şi se duc toate boieroaicele şi unii boieri, de-i sărută mâna".

IV. În loc de concluzii

Încercarea de faţă aduce o analiză mai nuanţată a statutului *Doamnei* în istoria Ţărilor Române. Multe dintre chestiunile formulate în aceste pagini merită să fie dezvoltate în studii speciale, care să le verifice valabilitatea şi să le consolideze argumentaţia. De aceea concluziile ce se pot desprinde în urma acestui demers sunt doar parţiale, aşteptându-şi confirmarea viitoare.

Cercetarea pune în evidenţă sursele multiple de legitimare a instituţiei studiate (prin căsătorie, naştere şi maternitate), privită atât din perspectivă occidentală, cât şi orientală (bizantino-otomană).

O constatare surprinzătoare a acestui demers este faptul că termenul de *Domniţă* nu apare în documente până în secolul XVIII. Faptul este neaşteptat cu atât mai mult cu cât s-a demonstrat vechimea instituţiei *Domniei* tocmai prin numeroasele derivate pe care le-a dat cuvântul respectiv în limba română (*domn, doamnă, domnie, domnesc, domnişor* ş. a.). Tot o excepţie este reprezentată şi de termenul *„domnişoară"* prin care este desemnată văduva lui Ioan vodă cel Viteaz, prin analogie cu acela de *domnişor*, ce desemna pe pretendenţii la tron.

Apanajul *culorii roşii*, de sorginte bizantină, dar întâlnit şi la casele regale din Occident, poate fi regăsit şi în Ţările Române, atât la nivelul vestimentaţiei, cât şi în cazul sigiliilor. În privinţa sigiliilor de doamne, am adus câteva contribuţii personale, deja publicate în reviste de specialitate.

---

69 Pseudo-Enachi Kogălniceanu, *Letopiseţul Ţării Moldovei (1733-1774)*, ed. Aurora Ilieş şi Ioana Zmeu, 1987, p. 102.

70 Marcu Beza, *Urme româneşti în răsăritul ortodox*, Bucureşti, 1935, p.166-167. Este vorba de un manuscris în limba greacă, păstrat la Biblioteca Naţională din Atena.

În privinţa *intitulaţiilor* s-a putut observa faptul că nu toate calchiază pe cele ale soţului, aflat pe tron. Titlul de *cneaghină* a fost împrumutat prin doamnele ce proveneau din marele cnezat al Lituaniei, iar acela de *despină* („despotovna") a ajuns la noi prin căsătoriile domneşti cu prinţese din Serbia. De asemenea, ca şi în cazul soţilor lor, doamnele au folosit şi unele intitulaţii de inspiraţie imperială (*autocratissa, hegemona, ţariţa*).

Rolul maternităţii în perpetuarea şi legitimarea instituţiei Domniei este pus în evidenţă şi de formula folosită uneori în câteva documente solemne, prin care unii voievozi arată că ei au fost aleşi domni încă „*din sânul maicii mele*". Încrederea în predestinarea către acest statut măreţ este cu atât mai remarcabilă cu cât, în exemplele concrete folosite în acest studiu, domnii respectivi nu erau, de regulă, născuţi de nişte doamne, ci aveau o origine mai modestă. Oricum, această idee pune principiul elecţiunii prin naştere deasupra aceluia de consacrare prin ungere cu Sf. Mare Mir, care apare târziu chiar şi în Bizanţ (prin secolul XII).

În privinţa existenţei unui *ritual de consacrare a doamnei*, studiile recente oferă câteva puncte de sprijin pentru construirea unei asemenea ipoteze. Au ieşit la iveală unele traduceri din veacul XVII, în care sunt incluse şi texte ceremoniale care descriu în detaliu rânduiala încoronării pentru „împărătese şi doamne". S-au păstrat imagini şi chiar menţiuni în izvoare narative privitoare la existenţa unui tron al doamnei şi chiar la ceremonia instalării pe tron a acesteia.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

UN MODEL CULTURAL ORIENTAL: SOȚIILE CIRCAZIENE ALE DOMNILOR ROMÂNI (secolele XVI-XVII)

Circazienii sau cerchezii, aflați în celălalt capăt al Mării Negre, în regiunea caucaziană, nu erau necunoscuți vechilor noştri cronicari. Deşi erau formați adesea în şcoli de tip occidental, precum colegiile catolice din Polonia, orizontul geografic al acestor cărturari se deschidea semnificativ şi spre lumea orientală dominată de Imperiul Otoman, pe măsură ce şi Țările Române se integrau, treptat, în acest *commonwealth* răsăritean.

În *Letopisețul Țării Moldovei până la Aron Vodă*, la capitolul *De Împărăția Tătărască şi de obiceiurile lor şi cât loc cuprinde Țara Tătărască*, întâlnim, între multele „hoarde tătărăşti", şi pe *cirhesari*[1]. La rândul său, Miron Costin, în *De neamul moldovenilor*, scriind despre întinderea „Împărăției Râmului", anticul Imperiu Roman, localizează foarte exact regiunea locuită de cerchezi[2]. Principele Dimitrie Cantemir, în vestita sa *Istorie a Imperiului Otoman*, arăta că aceştia locuiau între Pontul Euxin şi Marea Caspică. Exista, în lumea otomană, un adevărat mit în privința circazienilor, referirile la această seminție făcându-se mereu la superlativ. Astfel, ei erau considerați ca fiind „cea mai nobilă nație între toate popoarele scithice", precum şi „cei mai frumoşi dintre popoarele orientale"[3]. Datorită frumuseții şi bărbăției lor, tinerii circazieni erau preferați de către sultani pentru gărzile palatului de la Constantinopol[4]. Virtuțile lor militare

---

[1] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție P.P. Panaitescu, 1958, p. 126.

[2] Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, în *Opere*, Bucureşti, 1984, p. 252. Arătând întinderea Imperiului Roman spre est, în capitolul II, *Pentru împărăția Râmului*, el scria: „Încă mai spre răsărit de la Marea Roşie, de la Ochianul de amiazăzi, tăind pre uscat Aravia, Asiria, Siria, până la muntele Caucas, între Hăndii şi între Parthi şi de acolo până în Marea Caspiei şi Armeniile amândouă şi câte țări sântu între Marea Caspiei şi între Marea Neagră, ghiurghi, mingrelii, *cerchezii* şi alte țări şi de acolo apa Donului şi Volga, toate suptu ascultarea Râmului au fost şi de la Iuzbec hanii cei mari de la Râm lua steag de hănii".

[3] Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, Bucureşti, 1876, vol. I, p. 179, n. 33.

[4] Cf. Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, Bucureşti, 1976, p. 139.

Circazienii datorau hanului Crimeei un tribut anual de 200 tineri şi 100 fecioare, după relatarea lui Dimitrie Cantemir (*loc. cit.*). Din portul Kaffa o parte dintre aceştia ajungeau peste mare, la Istanbul.

erau asemănate de Miron Costin cu acelea ale vechilor romani. Comparând opinca românească, ce „iaste de piele crudă, de fieştecare dobitoc", cu încălţămintea ostaşilor romani, acesta afirma că încălţămintea de piele, luată pe piciorul gol, „care era de cinste la râmleni, o preţuiau doar *cerchezii*, căci acest fel de port de încălţăminte pentru sprintenie ţin"[5].

Dimitrie Cantemir arăta că cerchezii „inventează totdeauna ceva nou în îmbrăcămintea şi armele lor şi tătarii îi imită în aceasta cu toată pasiunea, încât s-ar putea zice că ei sunt *„francezii tătarilor"*[6]. „Invenţiile" lor au fost apreciate şi în spaţiul românesc. Astfel, *calpacul* împodobit cu blană, întrebuinţat la noi de boieri, pare a fi de modă circaziană[7]. De asemenea, *cabaniţa* - mantia cu care erau investiţi domnii români la Constantinopol şi pe care aceştia o purtau la cele patru mari sărbători (Crăciun, Sf. Vasile, Bobotează şi Paşti), precum şi la alte ceremonii însemnate – era, cel puţin în veacul XVIII – „ţesută din fir alb, serasir, *în formă cerchezească*, cu mânecile despicate..."[8]. „*Cerchezasca*" era şi numele unei hore jucate în Moldova şi Dobrogea, după masa de cununie, iar la vecinii noştii bulgari, *cerkeska* era un tip de sabie[9].

Caii de rasă cercheză, buni pentru războaie şi foarte arătoşi, s-au bucurat în trecut de o faimă binemeritată, fiind râvniţi de către domni şi boieri[10]. Chiar şi

---

[5] Miron Costin, *op. cit.*, p. 270. Preluând pe cronicarul transilvănean Laurenţiu Topeltin („Lavrentie"), scria că „încălţămintea romanilor iaste de piele crudă, de fieştecare dobitoc", cu obiele de lână înfăşurată. Adăuga apoi că „acesta ieste portul râmlenilor celor vechi, strămoşii lor (moldovenilor), care purta la oşti", numai cât „oştenii Râmului nu învălia în obiele, ce gol piciorul încălţa cu piele şi cu legături cruciş. La noi de necinste ieste acest fel de încălţăminte acum, la aceste vacuri, care era de cinste la râmleni şi de vitejie portu. Vedem acum la cerchezi că acest port de încălţăminte pentru sprintenie ţin".

[6] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 179, n. 33.

[7] Cf. H.Dj. Siruni, *Domni români la Poarta Otomană*, Bucureşti,1941, p. 57.

[8] I.B. Bobulescu, *Curtea Domnească şi garda domnească (sub domnii fanarioţi)*, în **RIAF**, 1909, X /1, 1909, p. 55.

[9] Lazăr Şăineanu, *Influienţa orientală asupra limbii române şi culturii româneşti*, vol. II/1, p. 101.

[10] În anul 1713, după luarea cetăţii Hotinului, „vezirul hanului au îmbrăcat pe Nicolae vodă (Mavrocordat) cu cherache şi peste cherachi cu caftan foarte frumos. Şi sculându-se să margă i-au adus şi un cal cerchezescu, cu şa ferecată în argint, dar de la hanul" (Axinte Uricariul, *Cronica paralelă a Moldovei şi Ţării Româneşti*, 1995, vol. II, p. 294). Într-un document de la 1720 este amintit un corp de oaste de 10 000 oameni, cu 500 feciori de boieri, cu cai cerchezeşti şi turceşti, cu rafturi, cu săidaci ferecate, înzăuaţi şi îmbrăcaţi în haine de cinste, gata de luptă (I. Tanoviceanu, *Un document istoric*, în „Arhiva", Iaşi, IV, 1893, p. 335-350). Pentru caii circazieni, arabi şi tătărăşti folosiţi în armata otomană, în secolul XVIII, vezi *Călători străini despre Ţările Române*, VIII, p. 409. La 20 septembrie 1712, Radu Brâncoveanu, scriind despre caii săi dragi, aminteşte „calul cel în buestru, ala Smarladâc (...), că s-au mai mântut, dar tot îi tremură inema (...), şchioapătă şi e în grajd. Ceilalţi toţi sănt sănătoşi, sănt toţ frumoşi, *iar ca Cerchezul nici unul*" (cf. N. Iorga, *Scrisori de familie ale vechilor Brâncoveni*, în **ARMSI**, seria III, tom XVI, 1935, p.13-14).

icrele negre de Circazia şi Crimeia, comercializate la Istanbul, erau considerate ca fiind superioare celor de Dunăre, de la Chilia[11]. Influenţele circaziene s-au făcut simţite în Ţările Române nu doar indirect, prin intermediari, ci şi prin prezenţa efectivă a unor reprezentanţi ai acestei etnii pe pământul românesc, care, prin calităţile lor, au fost acceptaţi chiar în rândurile aristocraţiei locale.

În *Descriptio Moldaviae*, scriind despre boierimea moldovenească, principele Cantemir arăta că „apoi de curând, mai ales în secolul trecut, când au început să se trimită domni în Moldova de la Constantinopol, mai multe slugi, *cerchezi şi abhazi*, cumpărate pe când aceştia trăiau ca particulari la Constantinopol, după ce şi-au dovedit prin îndelungi servicii credinţa faţă de stăpânii lor, au fost ridicate mai întâi la slujbe de curte, apoi la cele boiereşti şi prin aceasta au căpătat rangul boieriei"[12]. Referirile principelui se făceau mai ales la originea familiilor boiereşti *Cerchez* şi *Abaza, existente în vremea sa.*

Ceea ce a contribuit cel mai mult la faima Circaziei în întreg Orientul a fost *frumuseţea femeilor* din această ţară, cântată cu predilecţie de poeţii osmani[13]. La circazieni, scria Dimitrie Cantemir, „femeile sunt considerate nobile dacă au degete subţiri şi picioarele mici (...). Îndată ce o fată împlineşte vârsta de şapte ani, o încing cu un cerc de fier, patru pene în cinci degete de lat, iar picioarele i le strâng în papuci de lemn (...). Iată dar că ceea ce fac franţuzoaicele prin *os de peşte* (corset) şi alte măestrii penibile, aici se face fără cea mai mică incomoditate, încă de la o vârstă fragedă[14]. Corectând în acest mod imperfecţiunile naturii se modelau nişte făpturi care întruchipau *idealul de frumuseţe oriental.* Dacă adăugăm şi faptul că aceste tinere erau capabile de instrucţie (adică de învăţătură), aveau aptitudini artistice excelente şi erau foarte modeste (fiind educate într-un spirit aspru, aproape spartan), vom înţelege de ce circazienele erau atât de apreciate[15].

În timpul lui Soliman Magnificul (el însuşi fiul unei cercheze, ca mulţi alţi sultani) haremul padişahului era mereu împrospătat cu frumuseţi aduse din

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[11] cf. Constantin C. Giurescu, *Istoria pescuitului în România,* vol. I, Bucureşti, 1964, p. 94.

[12] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* (trad. Gh. Guţu), 1973, p. 281; cf. şi Gh. Sion, *Arhondologia Moldovei* (ed. Şt. S. Gorovei), Bucureşti, 1973, p. 3, 309-311, pentru familiile Cerchez şi Abaza. *Pentru alte diverse ştiri despre circazieni* cf. Miron Costin, *Opere*, p. 134, 146, 252, 270.

[13] Cf. *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, p. 443, text şi n 18.

[14] D. Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. I, p. 180-181, n. 33.

[15] *Ibidem.* La nunta domniţei Maria, fiica lui Vasile Lupul vodă, ce a avut loc la Iaşi, în 1645, alături de „tot felul de comedianţi, panglicari, luptători cu pumnii şi cu spada, dănţuitori puzderie şi alţii de teapa lor", erau amintite şi *femei din Circazia*, care erau, se pare, acrobate şi dansatoare foarte admirate (cf. *Călători străini*, V, p. 648).

nordul Mării Negre şi mai ales din Transcaucazia, regiunea în care se afla şi ţara cerchezilor[16]. La târgul roabelor albe din Istanbul (*Awret –Bazar*), circazienele se vindeau cu un preţ de aproape două ori mai mare decât oricare alte sclave[17].

Aşa cum s-a putut vorbi în istoriografia noastră de soţiile *catolice* ale domnilor români, sau de cele *polono-lituaniene, sârbe, greceşti,* o anumită problematică – ne mai abordată până acum – poate fi ridicată de căsătoriile vechilor voievozi cu *soţii circaziene*, nu foarte numeroase, dar suficiente pentru a fi studiate ca fenomen.

O primă menţiune pe această linie poate fi întâlnită în *Cronica moldo-germană*, unde se consemnează faptul că, la 14 septembrie 1471, „au adus Ştefan voievod pe doamna din Mangop, cu numele Maria; ea era o *circaziană* şi a avut două fiice cu dânsa"[18]. Se ştie până acum, desigur, că *Maria de Mangop*, doamna lui Ştefan cel Mare, era o prinţesă bizantină, din ramura Paleologilor. Rămâne de văzut care este semnificaţia afirmaţiei din cronică, care poate fi ceva mai mult decât o simplă eroare, şi dacă ea nu se leagă de ceva care scapă, deocamdată, istoricilor.

Din veacul XVI, însă, fiii de domn crescuţi pe malurile Bosforului, drept garanţie pentru fidelitatea părintelui lor faţă de padişah, au adus în Ţările Române gusturi şi deprinderi ţarigrădene, alegându-şi chiar şi soţii circaziene, după exemplul sultanilor şi al înalţilor demnitari otomani. Primul dintre ei pare a fi Petru Şchiopul, cel dintâi domn muntean pe tronul Moldovei. În suita sa şi a doamnei sale levantine, Maria Amirali, au fost aduse la Iaşi mai multe roabe circaziene. Nu ştim dacă *Irina Botezata*[19] – mama lui Ştefan beizadea şi cea de-a doua soţie a voievodului – aparţinea, în mod sigur, acestui neam. Supranumele de *Botezata* ne lasă doar să presupunem că ea fusese de origine necreştină. Celelalte roabe din anturajul ei erau, însă, circaziene.

A treia soţie a domnului Petru Şchiopul, botezată (poate nu întâmplător), tot *Maria*, ca şi prima doamnă, era o circaziană. *Maria Cercheza*, cum apare aceasta în documente (numită anterior şi *Rada*) avea aproape dublul anilor doamnei Irina (decedată de curând la Bozen, în 1592, înainte de a împlini, se pare, douăzeci de ani). Cu toate acestea, ea a înlocuit-o, cucerind inima voievodului şi căsătorindu-se legal cu acesta, în timpul pribegiei. Despre ea scria *von Kühbach*,

---

[16] Mihai Maxim, *Istanbulul în epoca lui Soliman Magnificul*, în „Magazin istoric", 1977, 9, p. 45.

[17] D. Cantemir, *loc. cit.*

[18] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI*, publicate de Ioan Bogdan, ed. revăzută de P. P. Panaitescu, 1959, p. 30.

[19] Cf. C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe*, (ediţia V) vol. II, Chişinău, 1991, p. 95. Se pare că Irina Botezata a fost, iniţial, ţiitoare a lui Petru Şchiopul, deoarece i-a adus pe lume un fiu, pe Ştefan beizadea, înainte de moartea doamnei Maria Amirali.

la 1594, că era *prima dintre soțiile bătrânului domn, fiind o sclavă răscumpărată de la tătari*. Același mai nota că ea avusese anterior doi bărbați, însă în acel moment era văduvă. În continuare se adăuga că „aceasta i-a condus toate afacerile bănești și știe aproape despre toate lucrurile" domnului. Despre ea se zicea că este bogată și că avea multe haine frumoase[20]. Chiar soarta averii nevârstnicei beizadele, Ștefăniță vodă, a rămas pe seama ei după moartea domnului.

În anturajul din exil al lui Petru Șchiopul mai este amintit *un bărbat cerchez* și alte câteva roabe, dintre care *Mutaha* și *Lathina* erau sigur circaziene[21]. *Mutaha cercheza*, „fata ce îngrijește pe Ștefan" beizadea, îndeplinea, se vede, rolul de doică a fiului domnesc, așa cum doică pare să fi fost (inițial) – după părerea lui Iorga – și Irina Botezata. Faptul că roabele cercheze erau preferate pentru a alăpta pe moștenitorul tronului amintește de obiceiul existent la tătari și consemnat de Dimitrie Cantemir, potrivit căruia fiii hanilor de Crimeia, îndată ce se nășteau, erau trimiși în Circazia, pentru a fi crescuți acolo. Îndată ajunși li se căuta o doică („*nutrice*") care să-l hrănească pe micul prinț și care să-i transmită, prin lapte și educație, virtuțile acestui neam[22], apreciate la superlativ de către tătari și turci. Tot Cantemir afirma că țara cerchezilor era „școală de educație pentru tătari și cine nu a învățat arta militară și buna purtare în această școală, unul ca acela se considera drept un *tevtek* (zevzec ?)"[23].

În veacul următor, Vasile vodă Lupul, „elev la școala fastuosului absolutism al lui Radu Mihnea, nu face decât să strămute la Iași obiceiurile și ideile Bizanțului", după cum scria Nicolae Iorga[24]. Cum altădată bazileii se căsătoreau cu cea mai frumoasă femeie din vremea lor[25], la fel și Vasile vodă și-a dorit drept doamnă, după moartea Tudoscăi, pe cea mai strălucitoare dintre toate urmașele Evei, iar aceasta nu putea fi decât o circaziană. Niccolo Barsi[26] ne relatează, în

---

[20] Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, vol. XI, p. 452-453. Datorez mulțumiri colegului Victor Cojocaru, de la Institutul de Arheologie din Iași, pentru traducerea din germană a acestui document de excepție. În privința „afacerilor bănești" și a priceperii în „toate lucrurile" domnului s-ar putea să fie vorba doar de rolul ei în limpezirea situației averii lui Petru Șchiopul după decesul acestuia și de nimic altceva.

[21] *Ibidem*. Lathina era „o fetiță răscumpărată din Cerchezia".

[22] D. Cantemir, *loc. cit.*, p. 180, n. 33.

[23] Ibidem.

[24] N. Iorga, *Histoire des Roumains et leur civilisation*, ed. II, București, 1922, p.162

[25] Sorin Iftimi, *Legendarele împărătese bizantine*, în „Magazin istoric", 9/1997, p. 84-87.

[26] Deoarece textul reprodus în *Călători străini*, V, p. 85-88, este incomplet, preferăm ediția Alexandrinei Istrățescu, publicată sub titlul *Starea nouă și adevărată a Valahiei a călătoriei făcute în anul 1632 până la 1639, în Tartaria, Circasia, Abassa și Mengrelia, unde se povestesc multe întâmplări stranii și curioase*, Chișinău, 1933. Despre această doamnă au mai scris: Oltea I. Nistor, *O circasiană pe tronul Moldovei*, Cernăuți, 1929; C. Andreescu, C. A. Stoide, *Știri despre*

detaliu, cum domnul a trimis pe postelnicul Enachi Catargiu în ţara Cerchezască, pentru a-i aduce pe fata unui *mârzac*[27] al cerchezilor, de o rară frumuseţe, alături de care a trăit până la sfârşitul zilelor sale.

La 28 septembrie 1639, bailul Aloisio Contarini raporta dogelui Veneţiei că Vasile Lupul, „fiind rămas văduv, şi-a luat o soţie *circaziană*, de neam domnesc, de o frumuseţe privilegiată („*di privileggiata bellezza*") şi că, aducând-o spre Moldova, aceasta a fost oprită din drum de paşa de Silistra, pentru că, după legea turcească, nu este permis femeilor circaziene, ca unele ce sunt de legea mahomedană, să trăiască cu creştini; însă Vasile Lupul vodă trimise sultanului 50 000 de reali şi caimacamul vizirului au dat ordin să-i dea drumul în Moldova"[28].

Călătorul turc Evlia Celebi, care vizitase Moldova în acea vreme, confirmă originea circaziană a Ecaterinei (pe care el o numeşte *Dona Banu*, adică *stăpâna*), oferind şi informaţii noi, din perspectivă otomană: doamna "este fiica surorii lui Derviş Mehmed paşa, fost mare vizir, şi este mama lui Ştefan bei, domnul nostru actual. Ea a rămas în *credinţa rătăcită*. În timp ce Derviş Mehmed paşa era valiu de Siria, el s-a rugat mult de sultanul Murad şi a făcut totul pentru a scăpa pe această fată din mâna lui Lupul. Dar Lupul, sacrificând tezaure multe, nu a dat fata, numai din îndărătnicie, şi a avut apoi de la ea mulţi copii[29].

În anul 1639, pe când viitoarea doamnă era adusă în Moldova, Niccolo Barsi a remarcat în suita ei pe *fratele minor* al acesteia, un băieţel de o frumuseţe desăvârşită, precum şi pe „o altă tânără (roabă), nu mai puţin frumoasă" decât doamna însăşi[30]. Câtă vreme Ecaterina a fost reţinută de paşa de Silistra, această roabă a însoţit-o, împărtăşindu-i soarta.

După trei decenii, la 1669, este menţionată în documente o anume *Hapca, fostă roabă a doamnei*, evident o altă persoană decât cea mai sus menţionată, deşi este vorba de o cercheză. Doamna îşi propusese să o mărite cu Iani postel-

---

petrecerea în Moldova a doamnei Ecaterina Cercheza, în „Arhiva", Iaşi, XLIV, 1937, nr. 1-2, p.35; C. Gane, în *op. cit.*, vol. I, p. 207-210.

[27] „*Mârzac* sau, mai corect, *mirza*, la tătari şi la cerchezi vra să zică «de neam înalt», sau «coborâtor din neam domnesc»; acest cuvânt derivă de la *mir*, adică *domn* şi *zade*, adică *fiu*: «fiu de domn»" (Alexandru Papadolol-Calimah, *Despre Gheorghe Ştefan voievod, domnul Moldovei (1653-1668)*, Bucureşti, 1886, p. 28.

[28] *Ibidem*, p. 28-29 (Documente din Arhivele Veneţiei); originalul, în limba italiană, a fost publicat de Hurmuzachi, în *Documente*, IV /2, p. 505.

[29] *Călători străini*, VI, p.482. „*Banu* în persană (şi poate în cercheză) înseamnă *doamnă*. *Do<m>na Banu* este o reprezentare a aceleiaşi titulaturi, explicată româneşte". Pentru Ecaterina Cercheza vezi şi p. 63-64, 289 ş. a.

[30] *Ibidem*, V, p. 88.

nicul (*Hadâmbul?*), grec țarigrădean de origine, dar pentru că acesta a murit între timp, a căsătorit-o cu un anume Anastasie. Drept zestre, Ecaterina i-a cumpărat un loc de casă în Iași, în apropierea Curții domnești, pe Ulița Herbinte, „din zăplazii caselor ce au șezut *cerchezii*"[31]. Dar cine erau aceşti compatrioți ai doamnei Ecaterina, așezați în vecinătatea Curții domnești? Patru dintre ei sunt nominalizați ca martori în actele amintitei tranzacții[32]. În contextul luptei dintre Vasile Lupul și Gheorghe Ștefan, cronicarul Miron Costin amintește grupul de „*cercheji* de-ai lui Vasile vodă, cari toți aceştia mărsese cu boierii cei trimişi de Vasile vodă la Hmil hatmanul"[33].

Nu știm pe ce temei C. Gane, autorul *Trecutelor vieți de doamne și domnițe*, o considera pe Ștefana (Mihailova), țiitoarea și apoi soția lui Gheorghe Ștefan vodă, drept o „*tânără circazian*"[34]. Cele 36 de documente rămase de la acest domn și descoperite încă din 1864 nu oferă nici un suport în acest sens[35]. Nicolae Iorga considera că a fost rusoaică[36]. În actualul stadiu al cercetării considerăm că Ștefana ar trebui exclusă de pe lista doamnelor circaziene. Aceeași pană seducătoare a lui C. Gane a mai comis o confuzie, acuzând-o de caracter ușuratic pe logodnica cercheză a lui Radu Mihnea, care, după dubioasa moarte a acestuia, s-ar fi arătat a avea „inima largă, căci abia îl îngropă pe Mihnea vodă Radu, că se și logodi cu Constantin Șerban; trecu ușor de la unul la altul și în scurtă vreme deveni doamnă (...)"[37]. De fapt, avem de-a face cu două personaje distincte.

În *Cronica Transilvaniei*, Gheorghe Kraus, relatând despre ospățul dat la Satu Mare (1660) de către Constantin Șerban vodă, în prima zi de Paști, la care fusese invitat și Radu Mihnea III, arată că acesta din urmă „se întorsese acasă la *mireasa lui cerchezo-tătară*", unde „crăpă în aceeași noapte și dimineața fu găsit mort"[38]. Și alți doi cronicari au scris despre „*frumoasa fată circaziană*,

---

[31] CDM, vol. III, nr. 1 306, 1 308, 1 872.

[32] Detalii despre ei la C. Andreescu, C.A. Stoide, *op. cit.*

[33] Miron Costin, *Opere*, p. 146; vezi și Axinte Uricariul, *Cronica paralelă a Țării Românești și a Moldovei*, ed. G. Ștrempel, vol. II, 1995, p. 66. „Hmil hatmanul" era, desigur, Bogdan Hmelnițki, conducătorul cazacilor, cuscrul lui Vasile Lupu.

[34] C. Gane, *op. cit.*, vol. I, p. 252.

[35] Cf. Alexandru Papadolol-Calimah, *op. cit.* , p.101-105.

[36] Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, vol. X, p. VII (prefața); în alt loc o numea „soția muscălească" a lui Gheorghe Ștefan, cf. N. Iorga, *Scrisori domnești din arhivele de la Stockholm*, în **ARMSI**, seria III, tom X, 1929. În bibliografia referitoare la acest personaj mai trebuie amintită și contribuția lui A. Iațimirski, *Doamna Ștefanida, văduva lui Gheorghe Ștefan, logodnica lui Alexei Mihailovici*, în „Vestitorul istoric", 1904, IX, p. 825 (lb. rusă).

[37] C. Gane, *op. cit.*, vol. I, p. 260. Al. Ciorănescu își exprima, încă din 1938, nedumerirea asupra acestei confuzii, cf. *Domnia lui Mihnea al III-lea (Radu Mihail), 1658-1659*, în **BCIR**, XIV-XVI, 1935-1938, p. 133, n. 2.

[38] Gh. Kraus, *Cronica Transilvaniei (1608-1665)*, București, 1965, p. 332; vezi și N.

adusă nu demult să-i fie soție, care era soră (sau rudă apropiată) cu hanul tătarilor, Mehmed Ghirai"[39]. Numele acestei circaziene, „rămasă ofrandă pe pământ străin", după decesul domnului ei, nu ne este cunoscut până în prezent.

Doamna *Nedelea* era a doua soție a lui Constantin vodă Șerban, domnul Țării Româneşti[40]. Ea fusese o *roabă circaziană*[41], iar căsătoria sa cu Constantin Șerban a avut loc în 1657, cu trei ani înainte de amintitul episod privitor la decesul lui Mihnea III, un argument în plus pentru existența a două doamne circaziene distincte.

Din pomelnicul mănăstirii Lawrow știm că părinții Nedelei se numeau Psislav și Ecaterina[42]. Ca o fostă roabă, Nedelea i-a fost credincioasă domnului ei până la capăt și l-a urmat pe acesta pe toate drumurile pribegiei, fiind singură la căpătâiul lui, între străini, la ceasul morții.

*

Cazurile de mai sus credem că sunt suficiente pentru a documenta existența unei categorii speciale în politica matrimonială a domnilor români: *soțiile circaziene*. Fenomenul pare a fi o calchiere a practicii sultanilor otomani în acest domeniu, suprapusă peste mai vechea aspirație de imitare a basileilor bizantini de către domnii români. Dorința de a fi proprietarul unei soții „de rasă", a unui giuvaier de rară frumusețe, care să dea și mai multă strălucire ceremonialului de la Curtea domnească, poate fi considerată un alt mod de a afișa și de a savura puterea. Gustul pentru frumusețile exotice, aduse de departe, de peste mări, precum mirodeniile de India, ne dezvăluie aderența la un *canon oriental* în privința idealului feminin. Risipa de lux și exotism duce cu gândul la acea *trăire barocă*, plină de contraste și manifestări compensatorii, teorie lansată cu mai mulți ani în urmă de istoricul Răzvan Theodorescu.

Constatarea pare surprinzătoare pentru un Ev Mediu în care căsătoriile

---

Stoicescu, *Constantin Șerban,* 1993, p. 100, 126-127 și 118 (note).

[39] Șt. Meteș, *Domni din principatele române pribegi în Transilvania, în veacul XVII,* Cluj, 1938, p. 41-42 (relatările cronicarilor Szalardi și Enyedi).

[40] Privitor la Nedelea cercheza există mai multe contribuții: V. Bogrea, *Doamnele lui Constantin Vodă Șerban,* în **RI**, VI, 1920, p. 183-184; N.C. Bejenaru, *Natalia, a doua soție a lui Constantin Șerban,* în „Arhiva", XXXIII, 1926, p. 145-147; P.P. Panaitescu, *Pribegia lui Constantin Șerban Basarab și a lui Ștefan Petriceicu și testamentele lor,* în **ARMSI**, seria III, vol. XXI, 1939, p. 397-399, 423; Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 23.

[41] Cf. P. P. Panaitescu, *loc. cit.*, p. 398. O ipoteză diferită, formulată de C. Tufescu, este discutată de genealogistul Sever Zotta, în *O colecție veche de spițe de neam (II). A doua soție a lui Constantin Șerban Basarab voievod, o Movilă?* în **RI**, an XIII, 1927, p. 47-51.

[42] P. P. Panaitescu, *loc. cit.*, p. 397, text și n. 2.

principilor însemnau mai ales alianțe și calcule politice, iar rangul egal al partenerei, o condiție de la sine înțeleasă. Sentimentele nu încăpeau acolo unde dictau rațiunile de stat. Faptul pare surprinzător și pentru spațiul românesc unde, în secolele XVI-XVII, de cele mai multe ori soțiile (autohtone) aduc, la căsătorie, în zestrea lor, prin dreptul de sânge, *aspirația legitimă la tron*, iar prin rudele lor numeroase și puternice, ofereau și garanția reală a dobândirii și păstrării tronului. Se poate observa însă faptul că mariajele cu soții circaziene reprezentau, pentru domnii în cauză, a doua sau a treia căsătorie, când aceștia erau bine instalați în tronurile lor. Prin aceasta se explică și diferențele mari de vârstă, domnii având de cele mai multe ori, cam dublul anilor frumoaselor lor soții.

O problemă ridicată de aceste căsătorii este faptul că tinerele mirese sunt de *origine păgână*. Nume ca *Dolcha, Rada, Mutaha*, păstrate ca dublete la circazienele lui Petru Șchiopul, sau lipsa numelui originar la amintitele soții ale lui Radu Mihnea și Constantin Șerban, pot fi considerate ca mărturii în acest sens. S-a mai scris despre soțiile de origine creștină ale sultanilor și înalților demnitari otomani, însă nu a fost abordat niciodată, după câte știm, fenomenul invers: *căsătoriile domnilor români cu soții necreștine*.

În cazul căsătoriei domnilor români cu soții catolice (sec. XIV-XV) vedem clar motivația politică precum și presiunile Papalității pentru convertirea la catolicism a acestor voievozi „schismatici". În familia domnească puteau conviețui ani de zile cele două confesiuni, ortodoxă și catolică, fără ca una să biruie pe cealaltă, ajungându-se de multe ori la divorț. În cazul căsătoriilor cu soții necreștine, posibilitatea acestui compromis nu exista, soțiile fiind nevoite, în cazul ajungerii la altar, să urmeze confesiunea domnului lor: cea creștin-ortodoxă. Înaintea cununiei religioase, poate chiar în aceiași zi, se impunea, în mod clar, *botezul ortodox*. De aici supranumele *Irinei Botezata* pentru a doua soție a lui Petru Șchiopul și *Maria*, pentru cea de-a treia soție, numită anterior *Rada*. Paul de Alep, aflat la București, descriind ceremonia celei de-a doua căsătorii a lui Constantin Șerban, relatează pe larg și despre *botezul doamnei*, care era de origine circaziană[43]. Aceasta nici nu a primit un nume propriu-zis (sau nu a primit doar un *nume*), ci a fost botezată „*Nedelea*, adică *Kiriaki*", ceea ce însemna pur și simplu *Doamna* (în cele trei limbi: slavonă, greacă și românește), după cum observa, în secolul XVII, chiar amintitul Paul de Alep. Stratagema era menită, probabil, să confere un minim de autoritate acestei doamne străine, roabă la origine și păgână pe deasupra. În același sens, spre a nu exista dubii în privința legitimității botezului, acesta a fost săvârșit chiar de către mitropolitul țării, nașul doamnei fiind patriarhul Antiohiei, Macarie, aflat în vizită prin Țările Române.

---

[43] *Călători străini*, VI, p. 237.

Ecaterina Cercheza, a doua doamnă a lui Vasile Lupul, se pare că era creştină încă din patria ei originară. Niccolo Barsi, relatând în detaliu odiseea venirii ei spre Moldova, povestea că, în timpul captivităţii provizorii la paşa de Silistra, a avut loc un episod amuzant: cadiul însărcinat cu convertirea ei la mahomedanism o găsea ospătându-se mereu, demonstrativ, cu *carne de porc*, interzisă de islam, fapt ce îl făcea pe cadiu să o ia, de fiecare dată, la fugă[44]. Originea creştină a Ecaterinei pare a fi confirmată şi din sursă musulmană: Evlia Celebi arăta că, în ciuda insistenţelor unchiului doamnei, Derviş Mehmed paşa, de a o aduce pe calea dreaptă, a religiei musulmane, aceasta „a rămas în credinţa rătăcită"[45].

Posibilitatea ca Ecaterina să fi fost creştină încă din Circazia este sprijinită, indirect, de afirmaţiile lui Dimitrie Cantemir, care arăta că genovezii, pe când stăpâneau Kaffa, i-ar fi convertit pe circazieni la credinţa creştină, dar, după ce turcii au cucerit Crimeia, le-au luat preoţii, făcându-i pe cei mai mulţi să cadă în păgânismul lor de mai înainte. În vremea lui Cantemir unii locuitori ai Circaziei îmbrăţişaseră mahomedanismul, în timp ce majoritatea perseverau în vechiul lor păgânism, conservându-şi tradiţiile[46]. Pe la 1706 se ştie că Petru cel Mare, ţarul Rusiei, ducea o politică activă de convertire la ortodoxie, trimiţând preoţi misionari în Circazia[47].

*

Articolul pune în evidenţă surprinzătoarele legături dintre două popoare care, cel puţin aparent, nu au nimic în comun. Relaţiile dintre ele au fost totuşi posibile doar prin faptul că ambele au fost integrate cândva, într-o formă sau alta, ariei de civilizaţie otomană, putând fi puse în evidenţă, pe această bază, valori comune şi interese convergente.

Căsătoriile domnilor români cu soţii de origine necreştină creionează o altă dimensiune, prea puţin explorată, a istoriei Ţărilor Române (teritorii situate pe linia sensibilă de contact dintre Creştinătate şi Islam), istorie zugrăvită, în mod tradiţional, ca un şir continuu de confruntări militare. Imitând modelul oferit de sultanii otomani, căsătoriile cu frumoasele circaziene reprezintă şi o modalitate de manifestare a *ideii imperiale* (aşa cum este înţeleasă şi definită aceasta în studiile istoricului Dumitru Năstase), prezentă în ideologia domnilor români din

44 *Ibidem*, V, p. 85-88.

45 *Ibidem*, VI, p. 482.

46 D. Cantemir, *loc. cit.*, p. 179-180, n. 33. Pentru vechea religie a circazienilor vezi Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, 1989, p. 389-390.

47 Cf. Hurmuzaki, *Documente*, VI, p. 33, nr. XXI.

Evul Mediu, ca o moştenire a vechiului Bizanț creştin.

Fiind un studiu documentar, textul de față adună, pentru prima dată, informațiile dispersate, privitoare la subiectul formulat în titlu. Pe baza analizei lor, se propun şi unele interpretări, care permit integrarea concluziilor acestei cercetări în cadrul istoriei generale.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

O IPOTEZĂ PRIVITOARE LA BISERICA MĂNĂSTIRII TREI IERARHI DIN IAŞI

În arhitectura ecleziastică din Muntenia veacului XVII, deşi există unele excepţii notabile, tonul pare să fie dat de zidirile pline de sobrietate şi smerenie. Ele vădesc o anumită stereotipie, dar şi orientarea spre conservarea unor forme arhietipale, orice înnoire fiind privită cu rezerve, ca pe o alterare a modelelor originale, bizantine, sau ca pe o simplă zădărnicie lumească.

Moldova aceleiaşi epoci, mai deschisă spre modernitate, prinsese gustul căutării, al experimentului, aproape fiecare ctitorie voievodală fiind, în felul ei, un unicat[1]. Exemplul cel mai revelator în această privinţă este, fără îndoială, biserica mănăstirii Trei Ierarhi, ctitoria lui Vasile Lupu, care uimeşte şi astăzi prin dantelăria sa în piatră, chiar dacă ceea ce putem privi acum este o imagine palidă, aproape o umbră a celei de odinioară. Scrierile unor călători străini din epocă, îndeosebi cele ale lui Paul de Alep şi Evlia Celebi reînvie, peste secole, icoana proaspătă a ctitoriei marelui domn: o Trei Ierarhi de cuvinte care s-a dovedit a fi mai adevărată şi mai durabilă decât cea din piatră. Totuşi, zidurile aflate acum în picioare emoţionează prin palpabilul lor, oferind în acelaşi timp privitorului certitudinea că realitatea trebuie să fi întrecut ceea ce imaginaţia noastră poate reconstitui astăzi, pe baza vechilor texte.

Dovedindu-se a fi un subiect fascinant, ctitoria lui Vasile Lupu a atras interesul multor cercetători, care au încercat să dea diferite explicaţii acestui monument, pornind îndeosebi de la decoraţiunea sa exterioară. Astfel, s-a arătat originea orientală, armeano-gruzină şi persană a unor motive decorative[2], a fost subliniat precedentul reprezentat de turla bisericii mănăstirii Dragomirna în ceea ce priveşte broderia în piatră[3], precum şi influenţa barocului polonez asupra decoraţiunii exterioare a monumentului[4], toate acestea dovedind un gust rafinat,

---

[1] Vezi Răzvan Teodorescu şi Ioan Oprea, *Piatra Trei Ierarhilor*, Bucureşti, 1979, p. 9 (şi ediţia II, 2003).

[2] G. Balş, *Influences arméniennes et géorgiennes sur l'architecture roumaine*, Vălenii de Munte, 1931, p. 16; Ion Bănăţeanu, *Aspecte ale influenţei armeano-georgiene asupra artei religioase româneşti*, în „Glasul Bisericii", XXIV, 1965, nr. 7-8, p. 705-706.

[3] N. Grigoraş, *Biserica Trei Ierarhi din Iaşi*, Iaşi, 1962, p. 25.

[4] Răzvan Teodorescu, *op. cit.*, p. 19.

viziunea largă şi sintetică a voievodului.

Voi încerca, în cele ce urmează, să supun atenţiei cititorului o sugestie nouă asupra acestei ctitorii, pornind de la destinaţia sa: *aceea de a adăposti moaştele Sfintei Paraschiva.*

Este binecunoscută chestiunea achitării datoriilor Patriarhiei din Constantinopol de către Vasile Lupu, în calitatea sa de „moştenitor" al împăraţilor bizantini şi protector al întregii Biserici Ortodoxe, fapt de care se leagă şi aducerea la Iaşi, în capitala Moldovei, a relicvelor Sfintei Paraschiva din Epivat, cinstită de întreaga creştinătate răsăriteană[5].

Deşi pisania Trei Ierarhilor poartă data de 6 mai 1639, biserica a fost doar sfinţită atunci, lucrările continuând până în 1641, când au fost aduse şi moaştele[6]. Locul destinat Sfintei era „în zidul dinspre miază-zi", unde se afla un „arc consoliv mare", după mărturia lui Paul de Alep[7]. Faptul că locul era încorporat în zid, deci special prevăzut din proiectul bisericii, dovedeşte că se ştia foarte bine, încă din faza de concepţie a clădirii că ea va adăposti preţioasele relicve. Este, deci, plauzibil că şi alte detalii ale bisericii să fi fost gândite în legătură cu găzduirea moaştelor. Racla de argint a Sfintei, căptuşită cu catifea roşie, era aşezată, după mărturia călătorului sirian, în nişa din peretele sudic. Cele trei trepte ale soclului, precum şi colonetele care flancau nişa erau din marmură albă. Povestea aducerii moaştelor fusese inscripţionată cu slove de aur pe o placă din marmură neagră, iar momentele cele mai semnificative din hagiografia Sfintei Paraschiva au fost imortalizate într-un mozaic foarte fin, pe peretele care constituia fundalul acestui ansamblu. În faţa nişei vegheau, suspendate, şapte candele de argint[8].

În *Iaşii vechilor zidiri*, Dan Bădărău şi Ioan Caproşu au arătat că avem atestat, în descrierea lui Paul de Alep, „unul din rarele modele ale dispozitivului arhitectonic şi ornamental ce s-a întrebuinţat în lumea ortodoxă pentru expunerea moaştelor sfinţilor"[9].

Ideea pe care voi încerca să o argumentez în continuare este că lucrurile nu se opresc doar la ansamblul descris mai sus şi că întreaga decoraţie fastuasă a Trei

---

[5] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, p. 15. Referiri la calculele privitoare la sumele enorme achitate de voievodul moldovean în contul patriarhiilor de Constantinopol şi Ierusalim, precum şi pe seama comunităţii mănăstirilor de la Muntele Athos, echivalând cu veniturile Moldovei pe doi ani de zile.

[6] N. Grigoraş, *op.cit.*, p. 29. Data aducerii moaştelor este 13 iunie 1641, după cum reiese din inscripţia slavonă, pe marmură neagră, ce fusese pusă sub racla Sfintei Paraschiva.

[7] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmed, Bucureşti, 1976, p. 49.

[8] Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *Iaşii vechilor zidiri (până la 1821)*, Iaşi, 1974, p. 183, text şi nota 97.

[9] *Ibidem*.

Ierarhilor ar putea fi pusă în legătură cu adăpostirea relicvelor Sfintei Paraschiva în această biserică.

De-a lungul Evului Mediu (şi nu numai), atât în Răsărit cât şi în Occident s-a desfăşurat o vie circulaţie a relicvelor: oseminte, fragmente din giulgiul sfânt, lemn din crucea pe care a fost răstignit Iisus, precum şi altele asemenea. Ceea ce interesează aici în mod deosebit este *felul în care erau păstrate*. Casetele ce conţineau asemenea relicve sunt încărcate de decoraţiuni lucrate în argint masiv, smalţuri, sidef şi pietre preţioase. Mici fragmente de os, îngălbenite de vreme, au fost încrustate cu evlavie în filigranuri fastuoase, din metal scump, ca pe cele mai de preţ nestemate. La mănăstirea Arnota din Ţara Românească mâna Sfântului Mihail fusese „îmbrăcată toată în aur" de către Matei Basarab vodă (rivalul lui Vasile Lupu)[10]. La mănăstirea Putna se afla doar un deget atribuit cuviosului Daniil Sihastru, ferecat în argint, în care au fost montate 11 mărgăritare (perle) şi o granată[11]. Dar nu îmi propun aici inventarierea acestor obiecte. Doresc numai să arăt că pentru cinstirea relicvelor nici un metal nu a fost socotit prea nobil, nici un material nu a fost considerat prea scump, nici o lucrătură, oricât de migăloasă, nu este îndeajuns de delicată.

Dacă afişarea bogăţiei, a luxului exagerat, în viaţa civilă era apreciată drept o superbie condamnabilă, constituind o piedică serioasă în calea mântuirii, aceeaşi bogăţie, revărsată cu generozitate întru înzestrarea fundaţiilor pioase cu odoare scumpe, era considerată o faptă vrednică de laudă adusă bisericii lui Dumnezeu, o jertfă pentru iertarea păcatelor şi mântuirea sufletului, finalitate a credinţei creştine.

În acest context o atenţie specială se cuvine să acordăm *chivotelor* dăruite bisericilor de către vechii noştri domni. Chivotele erau, precum se ştie, nişte casete ce aveau destinaţia specială de a păstra pâinea sfinţită, *anafura*, ce simboliza trupul Domnului, fiind păstrate pe masa altarului. Deşi nu este un fapt reglementat canonic, acestea erau lucrate în mod curent din argint şi au căpătat, de foarte timpuriu, *forma unei biserici în miniatură*. Această penetrare a elementelor de arhitectură în domeniul lucrărilor de argintărie ecleziastică ar merita, în mod deosebit, investigată. Uneori avem de-a face cu o simplă casetă, la care s-au adăugat una sau mai multe turle reprezentate convenţional. Foarte frecvent însă întâlnim şi alte elemente, precum ferestre, firide, ocniţe, coloane decorative şi chiar torsada atât de specifică arhitecturii epocii. *Alteori forma chivotului caută să se apropie cât mai mult de aceea a bisericii pentru care a fost lucrat.* Un exemplu în acest sens este chivotul mănăstirii Tismana, considerat de specialişti

[10] *Călători străini*, VI, p. 193.

[11] Scarlat Porcescu, *Sfântul Daniil Sihastrul*, în vol. *Sfinţi români apărători ai legii strămoşeşti*, Bucureşti, 1987, p. 321.

a fi un document grăitor pentru studiul prefacerilor pe care monumentul respectiv le-a suportat de-a lungul vremii[12].

Chivotele nu erau, însă, decât foarte rar un fel de „machete" fidele, în care să se poată regăsi detalii privitoare la arhitectura originară a bisericilor pentru care au fost comandate, meşterii argintari care le-au confecţionat neputând renunţa la tehnicile decorative specifice metalelor preţioase. Filigranarea argintului, încrustarea de sidef, pietre preţioase sau iconiţe de email dau farmec şi valoare unor asemenea lucrări.

Se cunosc şi cazuri când s-a renunţat la funcţionalitatea iniţială a chivotului, unele dintre ele adăpostind, în locul anafurei (trupul simbolic al lui Iisus), rămăşiţe materiale ale unor sfinţi. Acestea dobândeau astfel destinaţia de *relicvarii*, transformându-se în simple casete pentru moaşte. Câteva dintre acestea, dăruite de către domnii români Locurilor Sfinte, au fost publicate de către Marcu Beza. Cele mai remarcabile dintre ele sunt: chivotul comandat de domnul Neagoe Basarab pentru păstrarea relicvelor părintelui său duhovnicesc, Sf. Nifon, fost patriarh ecumenic, precum şi chivotul comandat de către Şerban vodă Cantacuzino pentru păstrarea capului Sf. Grigore din Nazianz, unul din cei „Trei Ierarhi"[13].

Dacă argintăria bisericească a preluat atât de mult din domeniul arhitecturii ecleziastice, de ce nu ar putea fi luată în calcul şi o influenţă inversă? Decorul exterior al pereţilor, care cunoscuse, în urmă cu mai bine de un veac, fascinanta experienţă a picturii murale, face loc, la Trei Ierarhi, unui decor sculptat în piatră

---

[12] Cf. Corina Nicolescu, *Argintăria laică şi religioasă în Ţările Române (sec. XIV-XIX)*, Bucureşti, 1968, p. 43-44. Pentru evaluarea formei iniţiale a unui monument ecleziastic s-a mai făcut apel la *reprezentările miniaturale ale bisericilor din tablourile votive*, acolo unde s-a păstrat pictura originală. De la aceste reprezentări s-ar putea să fi plecat sugestia ca trăsăturile esenţiale ale unei biserici să se regăsească în chivotul acesteia. Pentru cazul în discuţie, acela al Trei Ierarhilor, chivotul dăruit de Vasile Lupu se pare că nu a dispărut, ci se păstrează în colecţiile Muzeului Naţional de Artă din Bucureşti, nefiindu-ne accesibil până acum. Referitor la acest subiect, episcopul Melchisedec scria că la Trei Ierarhi se păstrau, în vremea sa, trei candele de aur şi *un chivot de argint*, adăugând că „Acestea au o formă deosebită de cele uzitate astăzi la noi. Inscripţiile greceşti şi arta arată că sunt lucrate la Constantinopol" (*Notiţe istorice şi arheologice adunate de la 48 mânăstiri şi biserici antice din Moldova*, Bucureşti, 1885, p. 180-181). În inventarele făcute cu ocazia restaurării bisericii de către Lecomte du Noüy, figura şi „un chivot de argint aurit" (cf. N. Grigoraş, *op. cit.*, p. 69). O descriere a sa pare să ofere Paul de Alep (*Călători străini*, VI, p. 48), atunci când descrie tabloul votiv: „La stânga ieşirii prin uşa (dintre tindă şi nartex) este zugrăvit (chivotul) bisericii, pe care îl susţine cu mâna domnul şi pe care sunt înfăţişaţi *cei trei ierarhi*, oferind-o lui Isus Hristos, care, înconjurat de îngerii şi de apostolii lui, îl binecuvântează". Chiar dacă această descriere ar corespunde realităţii, datele oferite sunt insuficiente pentru a putea analiza eventualele influenţe între trăsăturile bisericii de zid şi acelea ale chivotului său.

[13] Marcu Beza, *Urme româneşti în răsăritul ortodox*, ed. II, Bucureşti, 1937, p. 38, 53 ş. a.

care acoperă, ca o horbotă, întreaga clădire. Însă această broderie exterioară pare a fi mai curând opera unui giuvaergiu sau a unui miniaturist decât aceea a unui lucrător în piatră[14].

Unele frize întâlnite pe faţada Trei Ierarhilor îşi găsesc chiar asemănări de stil în decorul chivotelor medievale din spaţiul ortodox. Corina Nicolescu, în lucrarea sa privitoare la argintăria din ţările române, observa faptul că asemenea motive florale stilizate „sunt comune şi artei bizantine din etapa Paleologilor, dar *izvorul lor mai îndepărtat este arta georgiană şi armeană*, de unde au ajuns, după secolul XI, la Bizanţ şi în arta balcanică"[15].

Dimensiunile relativ reduse ale bisericii Trisfetitelor, precum şi tradiţia potrivit căreia pereţii exteriori au fost poleiţi cu aur, ne duc iarăşi cu gândul la imaginea unui chivot[16]. Ideea auririi exterioare a bisericii a fost acceptată de mai mulţi istorici şi arhitecţi. În prima variantă a acestui articol ne-am exprimat scepticismul cu privire la realitatea acestui fapt, considerându-l „mai curând o frumoasă legendă" ale cărei origini se află în dificultăţile de traducere ale textelor călătorilor orientali citaţi, care au fost scrise în limbile turcă şi arabă[17]. Ulterior, am aflat de o serie de analize biochimice de laborator (efectuate de doamna Mustaţă), asupra a trei probe recoltate de pe faţada Trei Ierarhilor, care au pus în evidenţă urme de argint şi aur. Se ştie însă că, pe la 1880, şi restauratorul Lecomte du Noüy a poleit faţadele cu aur, sau cel puţin a încercat acest lucru.

---

[14] Această impresie o avea şi Evlia Celebi, care nota că decorurile exterioare care înveşmântează piosul sanctuar „strălucesc şi scânteiază, încât par că ar fi frunzele de pe un pergament iluminat" (adică al sultanului, n. ns.), adăugând chiar că acestea ar putea sta alături de realizările lui Mani, Behzad şi Aga Riza, pictori miniaturişti din vechiul Iran (*Călători străini*, VI, p. 479).

[15] Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 43.

[16] Grigore Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, Bucureşti, 1982, p. 336. Autorul crede că decorul sculptat pe faţada Trei Ierarhilor a fost sublinia prin colorarea lui cu lapis-lazuli şi poleială de aur. C. Cihodaru, citând pe G. Balş şi pe alţi autori, consemnează că biserica „ar fi fost aurită pe dinafară", afirmând chiar că „urme de poleială se mai văd pe perete de nord".

[17] Vezi *Călători străini*, VI, p. 47. Potrivit traducerii de aici, Paul de Alep arată doar că biserica este „clădită în întregime din piatră făţuită"; Evlia Celebi, călătorul turc, nota că „fiind clădită de curând, pietrele de marmură (sic!) strălucesc şi scânteiază, încât par a fi frunzele de pe (p. 481). Deci călătorii contemporani au putut admira o sculptură în piatră foarte frumos finisată, însă nu şi aurită. Este adevărat că traducerile mai vechi ale însemnărilor celor doi călători oferă mai mult temei tradiţiei privitoare la aurirea pereţilor exteriori ai bisericii. Vezi, în acest sens, Andrei Antalfy, *Călătoriile lui Evlia Celebi prin Moldova în anul 1658* (traducere din textul turcesc), în BCMI (vol. XII, Bucureşti, 1933, p. 43-47), care pare a da, totuşi, pentru alte pasaje, o traducere mai bună decât cea publicată în *Călători străini*. Călătorul rus Anatol Demidov, care a trecut prin Iaşi la 1837, care afla atunci că „biserica ar fi fost *aurită în interior*, însă suferise de pe urma a trei incendii şi a unui jaf tătăresc, dar mai ales din cauza cutremurului din anul 1802, când fusese ruinată în întregime" (G. Bezviconi, *Călători ruşi în Moldova şi Muntenia*, Bucureşti, 1947, p. 338).

Din ce perioadă ar putea data aurul pus în evidență de amintitele probe?

Ce se cunoaşte însă sigur este faptul că, *la interior*, aurul fusese utilizat din belşug. Descrierile de epocă îl amintesc în exonartex, unde erau reprezentate, față în față, Paradisul şi Infernul, Paul de Alep notând, în mod explicit, că „totul este în aur şi lapis lazuli", dar mai ales în altar, unde acelaşi călător afirma că "împrejurul absidei se găsesc arcuri deosebite ce se împletesc; printre ele unele sunt *împodobite în întregime cu foi de aur*", adăugând mai jos că "pictura şi chipurile dinlăuntrul altarului şi din afara lui, de pe ziduri, sunt din foi de aur şi lapis-lazuli, iar frumusețea lor nu poate fi asemuită cu nimic"[18].

Acestor detalii martorii epocii le adaugă şi altele, la fel de minunate. Astfel, uşa dintre pronaos şi tindă avea canaturile „lucrate în sidef curat, cu fire şi solzi de argint şi cu frumoasă argintărie în relief, cu înflorituri negre", iar în abside stranele cântăreților, acoperite cu postav roşu, erau „încrustate cu os şi cu abanos şi cu altele asemănătoare". Cele două coloane octogonale, ce nu se deosebeau de piatra verde, erau "acoperite cu vrejuri de aur de sus până jos". Jețul domnului, cu rosturi imperiale, lucrat în foiță de aur şi catifea roşie, este privit de Paul de Alep ca o „lucrare de giuvaergiu", iar pupitrul pe care se punea Evanghelia prețuia el singur, în opinia lui Evlia Celebi, „un tezaur egiptean", evaluând că întreaga lucrătură a clădirii ar fi necesitat cheltuirea a zece „tezaure egiptene"[19]. Şi celelalte jilțuri sculptate în lemn de esențe rare (chiparos, abanos) au fost lucrate la Țarigrad (Constantinopol). Candelabrul cel mare era compus din 16 piese, toate din argint aurit cizelat. Cădelnițele de metal scump, împodobite cu pietre prețioase, vălurile brodate toate cu aur şi mărgăritare întregesc imaginea fascinantă a interiorului originar al acestei biserici.

În concluzie, fără a avea intenția de a nesocoti alte sensuri şi interpretări, pe care istoria şi istoricii le-au aşezat pe umerii acestei minuni arhitectonice, încheiem cercetarea de față afirmând că aglomerarea de materiale prețioase, finețea execuției, grija pentru detaliu, fac din biserica mănăstirii Trei Ierarhi o adevărată bijuterie, comparabilă cu filigranele şi ferecăturile destinate să cinstească cele mai de preț relicve ale creştinătății orientale. *Întreaga clădire a acestei biserici poate fi privită ca o casetă pentru moaşte, sau ca un „chivot" realizat la dimensiuni arhitectonice*[20] de către un domn care avea şi firea, şi

---

[18] *Călători străini*, VI, p. 47-50 şi 479-481.

[19] *Ibidem*, p. 481: „În sfârşit, după socoteala arhitecților şi meşterilor pricepuți în ale algebrei, pentru ridicarea acestei biserici s-au cheltuit zece haznale egiptene". Vezi şi A. Antalfy, *op. cit.*, p. 43-47.

[20] Pentru sensul arhitectonic al termenului *chivot*, vezi relatarea lui Petru Bogdan Bakšić, care a vizitat Trei Ierarhi la 3 octombrie 1641. El nota că atunci se amenaja „un mormânt în biserică, la

mijloacele pentru a concepe un asemenea lucru, deopotrivă excentric şi grandios. Întreaga bogăţie şi fastul imperial regăsite în această ctitorie *nu* sunt opera unui simplu principe grandoman, ci se constituie într-o afirmare a faptului că Vasile vodă Lupu era moştenitorul legitim al împăraţilor bizantini, recunoscut ca protector şi stăpân de către toate patriarhiile de pe teritoriul fostului Imperiu Roman de Răsărit.

Doar Împăratul, ca persoană sacră, şi-ar fi putut îngădui să înalţe o asemenea fabuloasă ctitorie fără a putea fi suspectat de superbie (unul din păcatele capitale, potrivit moralei creştine din epocă), pentru că doar lui i se cuvenea aşa ceva. Altcineva, oricât de bogat, nu ar fi avut dreptul moral de a înălţa o biserică de valoarea Trei Ierarhilor[21]. Nu trebuie să pierdem din vedere nici faptul că (deşi se renunţase la segmentul special destinat gropniţei) această ctitorie era menită spre a servi de necropolă lui Vasile Lupu şi familiei sale. Aici, sub aceleaşi bolţi cu preţioasele moaşte ale Cuvioasei Paraschiva, dorise Vasile vodă să îşi doarmă somnul de veci, în aşteptarea mântuirii cereşti.

un perete, adică un *chivot* din felurite marmore frumoase, pentru a se aşeza sub el trupul acela (adică al Sfintei Paraschiva, n. ns.); se făcea întocmai ca un altar latin, cu coloane, cu podoabe şi cu inscripţii în limba slavonă" (*Călători străini*, V, p. 235).

[21] Probabil că doar în acest spirit s-ar putea explica pâra care ajunsese la urechile sultanului, potrivit căreia domnul Moldovei ar fi înălţat o ctitorie mai măreaţă decât s-ar fi cuvenit rangului său – „o patriarhie" (vezi *Călători străini*, VI, p. 479). Să ne amintim că şi în Moldova dreptul de a înălţa biserici cu turlă pare să fi fost multă vreme un privilegiu exclusiv al Domniei. Biserica mănăstirii Dragomirna este prima ctitorie nedomnească ce a dobândit privilegiul turlei şi a marcat acest moment într-un mod cu totul remarcabil, oferind, prin veşmântul său dantelat, un model pentru Trei Ierarhi.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

O „FORMĂ FĂRĂ FOND”? BISERICA ROTUNDĂ DIN LEȚCANI (IAȘI)

Situată la doar 10 km de Iași, pe un traseu de intensă circulație, biserica rotundă din Lețcani rămâne un monument prea puțin cunoscut. Planul circular al acestei construcții, privit prea adesea ca o simplă curiozitate arhitectonică, i-a adus o anumită faimă, fiind considerată un unicat pe teritoriul României[1].

Arhitecții, încadrând monumentul în *stilul neoclasic*, apărut la sfârșitul veacului al XVIII-lea, au rezolvat, din punctul lor de vedere, problema, arătând relativa răspândire a planului circular în arhitectura rusă din epoca împărătesei Ecaterina II și apoi în aceea a țarului Alexandru I[2].

Pentru istorici însă tainele acestei biserici nu au fost pe deplin dezlegate, mai multe întrebări așteptându-și încă răspunsul. Biserica rotundă din Lețcani pare a fi mai mult decât o simplă formă arhitectonică modernă, copiată doar din spirit de imitație, din dorința de „a fi la modă”. Planului circular i se asociază și alte elemente care trebuie luate în considerație atunci când dorim să oferim o explicație asupra semnificației acestui monument.

Elementele respective sunt furnizate mai ales de *pisanie*. Aceasta are inscripția în limba greacă și următorul conținut:

„Templul acesta, sfânt acoperământ al credincioșilor cu numele celor întru totul cu apostolii împărați Constantin și a maicei sale Elenei, s-a clădit frumos, cu foarte mare cheltuială, de Costandin al Lupului, marelui logofăt și al soției

---

[1] Alte biserici care se apropie de această formă, având naosul circular, sunt cea a palatului de la Ruginoasa și Sf. Haralambie din Iași. O formă asemănătoare, de plan central, are biserica Teiul Doamnei (Ghica-Tei), din București, construită la 1833. Într-o comunicare recentă a domnului Ștefan S. Gorovei, despre *aga Costandache Neculau*, se arăta că acest personaj, în testamentul său din 1857, își exprima dorința ca, pe moșia sa de la Stolniceni, moștenitorii săi să zidească o biserică „precum aceea de la Lețcani”. Din ceea ce se cunoaște, această replică nu a mai fost construită. Vezi și Mariana Beldie, *„Rotonda” din Odorheiul secuiesc și problema datării monumentului*, în RMM, seria MIA, 1974, 43, nr.1, p. 59-62.

[2] G. Balș, *Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacurile XVII și XVIII*, București, 1933, p. 281; Gr. Ionescu, *Arhitectura de pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, București, 1982, p. 500-506.

sale Annei, celuia ce se trage din neamul Balş, iar al ei Catargi, ambii din boieri evghenişti, ca preuţi soli ai sfinţilor şi drept stătători ai luminatei credinţe"[3].

Inscripţia nu este datată, dar încadrarea ei cronologică se poate face pe seama ctitorului, care este un personaj istoric cunoscut[4]. Acesta a stăpânit scurtă vreme satul Leţcani, deoarece la 1773 întâlnim aici un alt proprietar[5], iar în decembrie 1792, după războiul ruso-otoman, Constantin Balş îşi vinde la sultan-mezat proprietăţile, luând hotărârea de a se muta în Rusia[6]. Astfel, atât datările mai

[3] Textul grecesc şi traducerea în limba română au fost publicate în „Th. Codrescu" (Iaşi, an III, 1934, p. 9), după fotografia din lucrarea amintită a lui G. Balş. Inscripţia este datată aici „c. 1798". Anterior, o traducere mai puţin fidelă a fost dată tiparului (după aceeaşi sursă) de N. Iorga, în **RI**, XIX (1933), p. 203: „*Această biserică purtând hramul supt sfânta pază a credincioşilor asemenea cu apostolii Constantin şi Elena s-a zidit frumos cu foarte bogata cheltuială a lui Constantin fiul lui Lupu, Marele Logofăt şi a soţiei, prea-evlavioasa Ana, unul trăgându-şi neamul din Balş, alta de la Catargiu, amândoi foarte nobili, pentru ca prin sfintele mijlociri ale sfinţilor să primească o credincioasă ocrotire*" (Vezi şi Idem, *Inscripţii din bisericile României*).

Au mai fost în circulaţie şi alte asemenea traduceri distincte. Cf. micromonografiile de la Mitropolia Moldovei, Arhiva Protoieriei Iaşi, dosar 467/ 1940 (dactilo); Arhiva Centrului Eparhial. Sector Economic, dosar 93/1975 (dactilo): „*Această Biserică, Sfânt Acoperământ al credincioşilor cu nume de sfinţi, întocmai ca Apostolii, Constantin şi Elena, s-au săvârşit frumos, cu mare cheltuială, de către Constantin Lupide marele logofăt, şi cu binecredincioasa sa soţie, Ana, unul trăgându-se din neamul lui Balş, cealaltă din al lui Catargiu, amândoi boieri de neam mare, ca prin rugăciunile sfinte ale Sfinţilor, să apară cu credinţă vrednici sprijinitori*". Mulţumesc şi pe această cale domnului Adrian Pricop de al Arhivele Mitropoliei Moldovei pentru generozitatea cu care ne-a pus la dispoziţie aceste materiale documentare.

[4] Marele logofăt Constantin Balş a fost fiul lui Lupu Balş (fost şi el mare logofăt al Moldovei) şi nepotul lui Ioan Balş. Soţia sa s-a numit într-adevăr Ana (Anca) şi era fata logofătului Constantin Catargi. Au avut împreună mai mulţi copii: Gheorghe, Pulheria, Ecaterina, Casandra, Constantin, Theodor şi Alexandru (cf. Maria Dogaru, *Un armorial românesc din 1813. Spiţa neamului Balş, dotată cu steme*, Bucureşti. D.G.A.S., 1981, p. 85-86, nr. 24). Pentru familia Balş vezi şi *Îndrumător în Arhivele Centrale (Bucureşti)*, vol. I, partea II, Bucureşti, 1974, p. 131-132.

[5] La Leţcanii Noi, în 1772-1773, proprietar era hatmanul Vasile Razul, iar la Leţcanii Vechi (Bogonos) stăpânea paharnicul Paladi (cf. *Recesămintele* din aceşti ani în *Moldavia în epoca feudalismului*, vol VII, partea I, coord. P.G. Dimitriev şi P.V. Sovetov, Chişinău, 1975, p. 200). Pentru casa familiei Balş de la Leţcani, vezi *Uricariul*, XXII, p. 127.

[6] „Averea Bălşască" la 3 decembrie 1792, publicată de Th. Codrescu în *Uricariul*, XXII, Iaşi, 1893, p. 125, 127. La ţinutul Iaşilor este amintit „satul *Leţcani* întreg, cu mori în Bahlui, cu crâşmă la drum, din piatră, pivniţele, casa mare şi bună, şindrilită şi cu altă pivniţă în ogradă; ograda cu zăplazi şi toate cele trebuincioase şi şase pogoane de vie lucrătoare. Casele din Iaşi cu grădină şi odăi nouă, făcute acum (ce au costat 5 000 lei)".

După câţiva ani, satul se afla în posesia Ruseteştilor (cf. Radu Rosetti, *Condica de răfuială a hatmanului Răducanu Roset cu vechilul lui, în anii 1798-1812*, extras din în **ARMSI**, seria II, tom XXXI; probabil acest document a stat la baza datării inscripţiei bisericii: „c. 1798". La acest an logofătul Balş nu mai era stăpân al moşiei de 6 ani).

timpurii cât și cele mai târzii, întâlnite în literatura problemei, sunt deopotrivă lipsite de temei.

Filorusismul ctitorului, manifestat și prin opțiunea de a se muta în Rusia (fiind compromis probabil de o prea strânsă colaborare cu aceștia în timpul ultimei ocupații), ar putea explica preferința sa pentru noul stil arhitectonic ce înflorea în împărăția pravoslavnică, în această epocă. Este probabil ca și arhitectul care a proiectat biserica să fi venit în Moldova tot cu armata rusă.

Limba în care este scrisă pisania și chiar hramul bisericii de la Lețcani indică însă și alte legături, cu Creștinătatea orientală de expresie greacă. Hramul bisericii *Sf. Constantin și Elena*, în afara legăturii onomastice cu ctitorul, ar putea să însemne și mult mai mult, el putând explica și *opțiunea pentru o biserică de plan circular*.

Dacă apelăm la textele hagiografice, putem găsi câteva elemente importante pentru construcția ipotezei de față: împăratul Constantin cel Mare, dar mai ales mama sa *Elena* (care a îmbrățișat chiar înaintea lui creștinismul) au acordat o atenție deosebită *Ierusalimului*. Stăruitoarea împărăteasă a patronat chiar o campanie de săpături pe care astăzi le-am numi „arheologice”, reușind să dezgroape din uitare *Sfântul Mormânt*[7]. Ea a zidit pe locul unde a fost înmormântat Hristos o *biserică de plan circular*, o construcție de tip *martyria*, preluând străvechiul model al mausoleelor orientale[8]. Acest edificiu al *Anastasiului* (Biserica Învierii) a fost preluat apoi ca *arhetip*, de către numeroase construcții ecclesiastice creștine.

Modelul circular al bisericii Sf. Mormânt a fost răspândit în Occident mai ales în secolul XII, de către cavalerii cruciați, în special de către *templieri*[9]. Nu de puține ori aceste biserici occidentale, de plan rotund, au și hramul *Sf. Mormânt* (Saint-Sépulcre, Holy Sepulchre), arătându-se astfel că se conștientiza legătura între forma arhitecturală (circulară) și semnificația spirituală a acesteia: *imitarea bisericii Sf. Mormânt de la Ierusalim*.

Revenind la împrejurimile Iașilor, nu se mai cer demonstrate, ci poate doar reamintite, legăturile intense și de durată între mănăstirile din acest spațiu și Sf. Mormânt. Mănăstiri precum Galata, Sf. Sava, Barnovschi, Nicoriță, Cetățuia, Hlincea și Bârnova au fost locuite, veacuri de-a rândul, de călugări veniți de la

---

[7] D. Tudor, *Femei vestite în lumea antică*, București, 1972, p. 361-370.

[8] Ene Braniște, *Liturgica Generală*, ed. II, București, 1993, p. 366-368.

[9] Régine Pernoud, *Templierii*, București, 1996, p. 46. Templierii și-au luat denumirea de la *Templul lui Solomon*, o clădire de plan rotund, unde își fixaseră reședința lor de la Ierusalim. Ulterior s-a dovedit că ruinele pe care și-au construit sediul nu aveau legătură cu vechiul templu ebraic, ci aparținuseră unei moschei.

Sf. Mormânt, în căutarea sprijinului generos al domnilor Moldovei[10]. Totuşi, ca manifestare arhitectonică, mai toate aceste biserici aparţin arhitecturii autohtone, nepunându-se problema imitării modelelor orientale.

Există şi o excepţie: biserica mănăstirii numită astăzi *Sf. Sava*. Aceasta a fost construită, în 1581, special pentru călugării de la Sf. Mormânt şi chiar, s-a spus, de către meşteri veniţi din Orient. N. Iorga şi-a exprimat în cel puţin două rânduri convingerea că, iniţial, această biserică a fost „*rotundă, după modelul de la Ierusalim, al cărui metoh era*"[11]. Ipoteza marelui istoric, privitoare la planul rotund al bisericii iniţiale de la Sf. Sava nu se mai poate susţine deoarece, după cum o arată şi numele, aceasta fusese închinată mănăstirii Sf. Sava *de lângă* Ierusalim, ctitorie atribuită împăratului Justinian (527-565) şi nu bisericii rotunde a Sf. Mormânt, ctitorită de împărăteasa Elena, în secolul IV. S-a putut constata arheologic însă, de către doi reputaţi specialişti, Voica şi Nicolae Puşcaşu, faptul că cea mai veche construcţie bisericească de la Sf. Sava avea planul în „cruce greacă", formă orientală, la fel de neobişnuită pentru Moldova acelei epoci[12].

Revenind la ctitoria de la Leţcani, aparţinând evident unei alte epoci şi unui alt context cultural, credem că a existat şi aici o legătură între *planul rotund* al bisericii şi hramul acesteia, *Sf. Constantin şi Elena*, legătură de care ctitorul era perfect conştient. Logofătul Constantin Balş avea cunoştinţă de faptul că Sf. Elena zidise biserica rotundă de pe Sf. Mormânt de la Ierusalim. Un alt indiciu în sprijinul acestei ipoteze este faptul că în testamentul său, redactat în 1822, Constantin Balş a lăsat suma de 1 000 de lei, pentru a fi trimisă, „cu pomelnic, la

[10] În biserica Sf. Mormânt de la Ierusalim (capela Calvarului) se păstrează şi astăzi un *disc de aur* ce marca, pe vremuri, locul Crucii de pe Golgota, dăruit de Şerban vodă Cantacuzino, domnul Ţării Româneşti (1678-1688). Probabil că această preţioasă piesă a fost adusă la Ierusalim de către mama voievodului, care, spre sfârşitul vieţii, a făcut un pelerinaj la Sf. Mormânt (cf. Virgil Cândea, Const. Simionescu, *Prezenţe culturale româneşti. Cultura românească în Levant* (album), Bucureşti, 1982).

[11] N. Iorga, *Ştiri nouă privitoare la familia lui Petru Şchiopul*, în ARMSI, seria III, tom XII (1932), p. 287. Referindu-se la tabloul votiv târziu (refăcut pe la 1860), Iorga scria: „E sigur că nu posedăm, în modelul pe care l-a avut zugravul, însăşi fresca de la sfârşitul secolului al XVI-lea, când s-a făcut biserica rotundă, după modelul celei de la Ierusalim, al cărei metoh era". Ibidem, *Ceva din legăturile domniilor româneşti cu Ierusalimul, loc. cit.*, tom. XIII (1932-33), p. 110. Cu acest prilej, Iorga arăta că evlaviosul domn Petru Şchiopul i-a ajutat pe călugării veniţi de la Ierusalim să construiască „un metoh de formă rotundă, aşa de neobişnuită".

[12] Acelaşi plan de cruce greacă îl are în Iaşi doar biserica Bărboi, ctitorie a Sturzeştilor reconstruită târziu în această formă, la jumătatea secolului XIX, cu intenţia de a imita biserica mănăstirii Vatoped de la Athos, al cărei metoh era.

Sf. Mormânt"[13]. Prin înscrierea sa în pomelnicul acelei biserici, marele logofăt devenea *ctitor* chiar la biserica originală, ce adăpostea Mormântul Mântuitorului. Ar fi fost poate de așteptat ca biserica de la Lețcani să fi fost închinată la cea de la Ierusalim, dar acest fapt nu s-a întâmplat, întrucât ea nu se regăsește pe lista metoacelor acesteia. Constantin Balș trebuie să fi conceput această biserică și ca pe o necropolă familială, *menită să-i adăpostească propriul mormânt*. Cel puțin credem că acesta era gândul său inițial, când nu putea să prevadă apropiata înstrăinare a moșiei Lețcanilor. Piatra sa de mormânt se află astăzi la biserica Sf. Dumitru-Balș din centrul Iașilor, alături de cele ale majorității Bălșeștilor din vremea sa.

Vitregiile istoriei au făcut ca biserica rotundă din Lețcani să fie serios avariată în mai multe rânduri. Dacă forma arhitectonică, atât de neobișnuită în spațiul nostru, a rezistat timpului, semnificația ei s-a pierdut, odată cu pisania, dispărută de pe clădire în urma unui incendiu de pe la 1830. În urma refacerii, vechiul hram a fost dat uitării, atribuindu-se altul nou: *Sf. Spiridon*. Mai târziu, probabil după cutremurul din 1940, hramul i-a fost schimbat iarăși, în *Sf. Dumitru*.

Astfel, s-a rupt legătura între arhitectura bisericii și hramul inițial, ceea ce dădea o explicație și un rost ctitoriei marelui logofăt Constantin Balș. Cu prilejul lucrărilor de reparații din 1924, din timpul părintelui econom stavrofor Sava Popovici, s-a descoperit și *vechea pisanie*, sub pardoseala bisericii[14], fiind cu această ocazie, prinsă în zidărie, la locul cuvenit, așa cum o vedem și astăzi. Biserica nu a mai revenit însă la hramul inițial.

Pentru o mai mare confuzie[15], hramul *Sf. Împărați Constantin și Elena* a fost dat, probabil, la stăruința amintitului preot, unei alte biserici din Lețcani-Bogonos (2,5 km), la care tocmai se terminau lucrările, în același an de grație, 1924.

[13] Diata marelui logofăt Constantin Balș, din 30 ianuarie 1822, a fost publicată în *Uricariul*, XI, p, 337-359. Prin același testament, logofătul mai lăsa 500 de lei, spre a fi trimiși la Muntele Sinai, tot pentru pomenire.

[14] Vezi micromonografia bisericii (dactilo), la Mitropolia Moldovei. Arhiva Protoeriei Iași, Parohia Lețcani, dosar 467/1940.

[15] Vizibilă și la Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, București, 1974, p. 536.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

UN ELEMENT DE CEREMONIAL MEDIEVAL: „SĂRUTATUL PAPUCULUI”

Ori de câte ori abordăm problema relațiilor dintre Țările Române și Imperiul Otoman de după „vârsta eroică”, ne revine involuntar în memorie imaginea domnilor noștri care, prosternați, *sărutau papucul sultanului*, gest de supunere considerat dezonorant pentru un principe creștin. Acest clișeu, înfiripat cu prea multă ușurință, din insuficienta cunoaștere a izvoarelor epocii, împletită cu o anumită lipsă de perspectivă istorică, se dovedește a fi nefiresc de persistent. Articolul de față își propune înlocuirea imaginii deformate amintite mai sus cu o alta, cristalizată în urma studierii atente a surselor documentare medievale.

Acest demers a devenit posibil mai ales datorită faptului că, în ultimele decenii, turcologii noștri au reușit să editeze cele câteva volume de documente și cronici turcești privitoare la Țările Române[1].

Ceremonialul depunerii omagiului la Înalta Poartă a cunoscut o evoluție continuă de-a lungul secolelor. Inițial, domnii români nu făceau deplasarea la Constantinopol, firmanul și însemnele investiturii fiindu-le trimise în țară. Cele mai vechi știri despre depunerea omagiului către sultan se referă la Vlad Țepeș. Potrivit cronicilor turcești contemporane evenimentelor, în anul 1456 el a venit la Pragul Împărăției pentru *a săruta mâna* padișahului (și nu piciorul). Același gest a fost repetat de domnul muntean și câțiva ani mai târziu[2]. Sărutatul mâinii seniorului, în semn de omagiu, a fost semnalată și în celălalt capăt al continentului, în Spania, unde se consideră că este un obicei introdus de mauri (arabi), deci ar fi de sorginte musulmană[3].

În veacul al XVI-lea, practica obișnuită a curții otomane pare să fi fost aceeași: *sărutatul mâinii*[4]. Spre sfârșitul secolului, la 1592, domnul Moldovei

---

[1] Pentru tema abordată aici, am folosit în special Mustafa A. Mehmed, *Documente turcești privind istoria României*, vol. I, 1455-1774, 1976, 441 p.; Idem, *Cronici turcești privind Țările Române, Extrase* (sfârșitul secolului al XVI-lea – începutul secolului al XIX-lea), 1980, 444 p.

[2] Orudj Bin Adil, *Cronicile dinastiei otomane* (scriere redactată în secolul XV), în M. Guboglu, *Cronici turcești privind Țările Române (extrase)*, vol. I, p. 60.

[3] Jacques Le Goff, *Ritualul simbolic al vasalității. Pentru un alt Ev Mediu*, vol. 2, București, 1986, p. 180.

[4] La 1529, Ioan Zápolya s-a prezentat la Poartă pentru a săruta mâna padișahului, după

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pleca la Poartă pentru a săruta *mâna* sultanului şi nu piciorul[5]. Cronicarul Radu Popescu consemna, la sfârşitul veacului XVII, faptul că la beiul Munteniei „au venit un capugiu de la Poartă de l-au chemat să meargă să sărute *mâna* împăratului, de domnie"[6].

Începând însă chiar din acest secol, ceremonialul vizitei la Poartă pare a câştiga în pompă. El devenea tot mai sofisticat, mai ales în epoca fanariotă. Cei care s-au apropiat de această temă au evidenţiat ritualul foarte complicat prin care se făcea investitura domnilor români, scenariul respectiv desfăşurându-se pe durata a mai multor zile. Esenţială rămâne, totuşi, vizita la sultan, pentru depunerea omagiului. În limbajul cronicilor noastre se spunea că domnul se deplasa pentru „*sărutarea poalei împărăteşti*", fie că acesta se numea Matei Basarab, Gheorghe Ştefan[7] sau Gheorghe Duca[8]. Aceeaşi formulă o regăsim uneori în cronicile otomane contemporane, în timp ce documentele turceşti consemnează faptul că domnul, intrând în sala tronului sultanului, „şi-au plecat faţa pentru slujire". Chiar scrisorile domneşti către sultan se încheiau, încă din veacul XVI, de la Petru Rareş, cu formula retorică: „ne plecăm la pământul de sub picioarele Măriei-tale, Preafericitul Padişah"[9]. Demn de subliniat este faptul că *nu am întâlnit nicăieri în izvoarele otomane publicate la noi vreo menţiune explicită privind sărutatul piciorului sultanului de către domnii români.*

Pentru secolul al XVIII-lea, în special, s-au păstrat relatări ce abundă în detalii privitoare la ceremonialul primirii domnilor români la Poartă, cum ar fi cele ale lui Dimitrie Cantemir, din *Istoria creşterii şi descreşterii Imperiului Otoman* sau din *Descrierea Moldovei*, cele datorate treti-logofătului Gheorgachi,

---

Mustafa Gelalzade, *Păturile sociale şi slujbele în Imperiul Otoman*, în M. Guboglu, *op.cit.*, p. 269. Sangiacbeii, mârzacii şi principii creştini soseau la Divan, în 1538, pentru a săruta mâna sultanului, *ibidem*, p. 268.

Istoricul Dumitru Năstase mi-a semnalat câteva menţiuni privitoare la practicarea acestui obicei, la Curtea otomană, în timpul lui Soliman Magnificul, prezente în recenta lucrare a Andrianei Still, *Imperiul Otoman. 1450-1700*, (Bucureşti, 2001, p. 54, 59-60). Pe această cale îi mulţumim încă o dată pentru călduroasa-i amabilitate.

[5] *Cronica lui Selaniki Mustafa efendi* (1563-1603), *ibidem*, p. 364. La 1592, Aron vodă, fiul lui Alexandru vodă (Lăpuşneanu), „a plătit dările, a distribuit darurile, a îmbrăcat büruk, *a sărutat mâna* şi a plecat", vezi H. Dj. Sirunj, *Domni români la Poarta Otomană*, Bucureşti, 1941, p. 364.

[6] Radu Popescu, *Istoria domnilor Ţării Româneşti*, ed. Const. Grecescu, 1963, p. 335.

[7] Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, 1958, p. 101, 179, 180; vezi şi 112, 181; H. Dj. Sirunj, *op.cit.*, p. 86, nr. 169, „*damen-bus*", ceremonie care consta în *sărutarea poalei robei*, mai ales a marelui vizir. Veşmântul respectiv avea marcat un loc anume, unde se depunea sărutul (cf. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbii şi culturii române*, vol. I, p. CLXXIV).

[8] *Cronica anonimă a Moldovei (Pseudo-Amiras)*, Bucureşti, 1975, p. 51.

[9] Mustafa A. Mehmed, *op. cit.*, vol. I, nr. 5, referitor la Ştefan cel Mare (1480-1481); nr. 15, cu privire la Petru Rareş (1530-1531) ş.a.

din vestita *Condică de ceremonii* a acestuia, sau cele publicate de H.Dj. Sirunj în lucrarea sa *Domni români la Poarta Otomană*[10].

Dintre toate momentele ceremonialului, cel care ne interesează direct aici este şi cel mai palid reflectat în izvoare, deoarece acesta nu era public, numărul participanţilor fiind foarte limitat. Din numeroasa suită care îl însoţea pe domn la Ţarigrad doar trei-patru boieri erau admişi alături de acesta în audienţă la sultan[11]. Din partea otomană participarea era la fel de exclusivistă, mai ales în epoca mai veche, ea putând fi restrânsă la persoana sultanului, la aceea a marelui vizir, care intermedia între domn şi padişah, un translator şi cei doi capugi-başi. Astfel stând lucrurile, omagiul propriu-zis se petrecea adesea „sub pecetea tainei”; foarte puţini fiind cei care ar fi putut lăsa relatări scrise, cu valoare de sursă primară, despre acest moment. Există totuşi, la autorii amintiţi mai sus, asemenea mărturii. Principele Cantemir, trecând el însuşi printr-o asemenea experienţă, cu ocazia primirii tronului Moldovei, la 1710, consemna că viitorul domn era introdus la sultan de doi capugi-başi care îl sprijineau de subţiori: când ajung în pragul Divanului, aceştia îl silesc să plece capul până la pământ, lucru pe care îl face şi la pasul al treilea şi la al şaselea. În cele din urmă, rămâne stând *în picioare*, în mijlocul Divanului, care nici nu este prea mare[12]. Retragerea se făcea mergând de-a-ndărătelea, cu aceleaşi trei reverenţe. Nici aici şi nici în alte surse nu se afirmă că domnii români ar fi sărutat papucul sultanului. Doar Gheorgachi, logofătul al doilea, relatează, ca martor ocular, pentru epoca fanariotă (1762), un caz în care domnul *a sărutat scara calului* ginerelui sultanului, care se afla în trecere prin Moldova, iar în alt rând, că *domnul a sărutat piciorul hanului tătar*[13]. Deci, pentru

---

[10] Dimitrie Cantemir, *Istoria creşterii şi descreşterii Imperiului Otoman*, Bucureşti, 1888, vol I-II; idem, *Descrierea Moldovei*, trad. Gh. Guţu, 1973; Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi*, Bucureşti, 1939; H. Dj. Sirunj, *Domni români la Poarta Otomană*, Bucureşti, 1941.

[11] Gheorghe Duca a intrat chiar singur la sultan, fiind însoţit doar de marele vizir (*ibidem*, p. 37).

[12] Cf. Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 165. D'Andezel, în 1726, nota că Grigore Matei Ghica, *urmând obiceiul domnilor români*, s-a aplecat înaintea sultanului până la pământ; (Hurmuzaki, *Documente. Supliment*, I/1, p. 462). La 1566, principele Transilvanei a venit în faţa sultanului şi „scoţându-şi tichia sa împodobită cu pietre preţioase, lucrate cu meşteşug, *a îngenunchiat după obiceiul lor*, în semn de supunere. Atunci Măria-sa, Preafericitul Padişah, i-a poruncit să se scoale. Ridicându-se, după ce a mai făcut doi paşi, el a îngenunchiat din nou. Îngenunchind a treia oară, s-a dus apoi şi s-a închinat la picioarele sultanului. După ce s-a sculat, Măria Sa, marele vizir Mehmed-paşa (Sokollu), i-a adus *el însuşi* scaunul împodobit cu perle şi acesta s-a aşezat pe el (...)” (*Cronica lui Mustafa Selaniki*, la Mustafa A. Mehmed, *Cronici turceşti*, p. 360). La 1756, Constantin Mavrocordat „s-a aruncat jos în faţa sultanului”, iar Constantin Moruzi, la intrare, „s-a aruncat cu totul la pământ în faţa supremului stăpân” (H. Dj. Sirunj, *op. cit.*, p. 55-56 şi 37).

[13] Gheorgachi relatează episodul din iulie 1762, când Grigore Callimachi voievod întâmpina pe noul paşă de Hotin, Hamza, ginerele sultanului Mustafa: domnul i-a ieşit înainte, călare pe un

secolul al XVIII-lea cel puțin, sărutatul piciorului fusese o realitate.

Prosternarea la picioarele sultanului nu a fost privită, însă, de către otomani, ca pe un gest de umilire impus principilor creştini. *Această formă de omagiu făcea parte din protocolul investiturii în funcție a oricărui vizir sau paşă*[14]. Dimitrie Cantemir susținea chiar că ceremoniile ce se desfăşurau în onoarea domnilor români, deşi urmau acelaşi tipic, erau chiar mai strălucitoare decât în cazul vizirilor sau paşalelor"[15]. Fiind numiți în actele oficiale otomane „*pildă pentru emirii neamului Mesiei şi onorați printre mai marii celor de credința lui Iisus*"[16], principii Moldovei şi ai Valahiei erau singurii, în afară de padişah, care aveau privilegiul de a se deplasa prin capitala Imperiului Otoman însoțiți de fanfara militară (*tubulhana* sau *meterhanea*)[17]. Deşi li se refuza portul *coroanei*, domnii români se bucurau de dreptul de a purta egreta de pene cu diamante (*süpürghe*)[18] şi cabanița îmblănită[19], asemeni celor mai înalți dregători otomani. Pentru sfârşitul secolului XVI, este amintit chiar „privilegiul unic al domnilor români de a purta *marele steag* (otoman) în campaniile sultanilor"[20].

Ceremoniile otomane nu apar însă pe loc gol, ci se suprapun peste glorioasa tradiție bizantină, din al cărei fast imperiul sultanilor a moştenit numeroase elemente. Creştinilor răsăriteni li s-a cultivat ideea că sultanul aflat pe tronul de la Constantinopol nu era altceva decât urmaşul împăratului bizantin. Dacă se întâmplase ca acesta să fie dintre musulmani, aceasta reprezenta voința lui Dumnezeu, precum şi pedeapsa pentru păcatele creştinilor.

---

armăsar, şi a descălecat aproape de paşă, care s-a oprit pe loc „şi mergând domnul către paşă, după obicinuita închinăciune ce au făcut, *au sărutat scara calului cea din dreapta*" (p. 302). Acelaşi Gheorgachi consemnează: „când iese domnul înaintea vreunui han ce trece prin țară, merge la saivantul (cortul) hanului şi aşa este obiceiul: domnul ridică gugiumanul din cap şi-l dă la un copil din cei din casă ai hanului, de-l ține; aşa, fără işlic, *merge de sărută piciorul hanului*, iar după ce se ridică primeşte işlicul şi îl aşează pe cap", autorul adaugă mai jos: „Însă când sărută domnul piciorul hanului, el încă are obiceiul de-şi pune mâna la obraz şi-şi ridică şlicul de abia numai îl atinge cu palma" (vezi Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 307).

[14] Aurel Decei, scriind despre ceremonia întronării lui Murad III, arată că marele vizir Sokollu-Mehmed paşa, unchiul noului sultan, *i-a sărutat veşmintele*, deşi până atunci se obişnuia *să se sărute mâna padişahului*: „din cauza slugărniciei lui Sokollu, de atunci înainte s-a început [...] *să se sărute poala şi franjurile tronului* şi sistemul acesta a durat până în 1924" (*Istoria Imperiului Otoman până la 1656*, Bucureşti, 1978, p. 241). Notăm totuşi că gestul marelui vizir nu poate fi redus la un simplu act de slugărnicie, aşa cum sugera distinsul orientalist.

[15] *Apud* H. Dj. Sirunj, *op. cit.*, p. 83.

[16] Mustafa A. Mehmed, *Documente turceşti*, p. 147, 190-191, 207-208.

[17] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 167.

[18] H. Dj. Sirunj, *op. cit.*, p. 36 şi 72.

[19] *Ibidem*, p. 50.

[20] *Călători străini despre Țările Române*, vol. III, p. 183.

Capul Bisericii răsăritene, împăratul Bizanțului, era considerat persoană sacră, în fața căreia se cuvenea ca toți supușii să se prosterneze. Această practică, venită din spațiul oriental, a fost denumită, după eticheta bizantină, *proskinesis*. Surse contemporane evenimentelor consemnează faptul că *Manuil, fiul mai tânăr al împăratului Ioan V Paleologul, îi săruta acestuia mâinile și picioarele*[21]. Atât bazileul, cât și urmașul său la tron purtau pantofi roșii, de purpură, ce simbolizau puterea imperială[22]. Prosternarea la picioarele împăratului era însoțită de sărutatul papucului. Basilisa Teodora, soția lui Justinian, pretindea ca și cei mai înalți demnitari ai imperiului să-i sărute *amândouă picioarele*[23]. În alte cazuri, erau sărutați *genunchii* basileului și ai augustei sale soții[24].

Vedem astfel că dacă, printr-un joc al istoriei, Imperiul Bizantin ar mai fi supraviețuit două-trei secole, domnii români s-ar fi deplasat la Constantinopol (precum altădată principii bulgari și sârbi), pentru a săruta încălțămintea de purpură a unui *împărat grec și creștin*, a cărui autoritate, cel puțin spirituală, s-ar fi întins peste întreg spațiul ortodoxiei.

După căderea Bizanțului, o parte din prerogativele bazileului au fost moștenite de către patriarhul de Constantinopol. Probabil că și lui i se sărutau picioarele. Cronicarul Radu Popescu, relatând despre șederea patriarhului Nifon în Țara Românească (sec. XVI), surprinde, poate, ruperea unui astfel de contract simbolic, atunci când notează că patriarhul „și-a scuturat *papucii* dă prah și l-au afurisit pe domn"[25].

În celălalt centru al Creștinătății, la Roma, după prăbușirea statului antic, Papa, considerându-se moștenitor atât al sfântului Petru, cât și al împăraților romani, s-a impus drept cap al lumii occidentale, recunoscut ca atare în Evul Mediu. Astfel, având în vedere caracterul sacru al Papei, nu ne va surprinde epistola lui Bernardino Quirini care, la 1599, scria Sfântului Părinte că, pentru a obține documente ferme de numire a sa ca episcop catolic pentru Moldova și Țara Românească, „m-am hotărât să vin eu însumi în acest scop *să sărut picioarele prea sfinte ale Fericirii Voastre*", adăugând (în aceeași frază!): „și, de asemenea, *pentru a săruta picioarele Sanctității Voastre în numele amintitului principe*" (Ieremia Movilă)[26].

La Roma, acest subiect avea o sorginte antică, datând probabil din timpul împăratului Dioclețian (284-305), fondatorul Dominatului, care, pentru a re-

---

[21] Georgios Sphrantzes, *Memorii (1401-1477)*, București, 1966, p. 195.

[22] *Ibidem*, p. 155, 183, 195.

[23] Procopiu din Caesareea, *Istoria secretă*, București, 1972, p. 127; Charles Diehl, *Teodora, împărăteasa Bizanțului*, ed. II, 1991, p. 51.

[24] Idem, *Mari probleme ale istoriei bizantine*, 1969, p. 190.

[25] Radu Popescu, *Istoria domnilor Țării Românești*, ed. Const. Grecescu, București, 1963, p. 25.

[26] *Călători străini*, vol. IV, p. 36.

vigora autoritatea supremă a statului, a introdus în *cultul imperial* multe elemente orientale de etichetă, printre care şi *proskinesis*-ul.

În Evul Mediu, în timpul aşa numitei „lupte pentru investitură", papa Grigore VII (1073-1085) stabilea printr-un *dictatus* că „doar *Papa* poate folosi însemnele imperiale; *el este singurul om căruia toţi principii îi sărută picioarele...*"[27]. Papii purtau papuci albi, pe care era brodată câte o cruce (probabil cu fir de aur), moştenitori ai acelor „*mulleus* ai împăraţilor romani"[28]. Practic, supuşii sărutau în primul rând semnul crucii, aflat pe încălţările Papei.

În acest context poate fi explicată afirmaţia unui călător *italian*, care face notă discordantă cu alte mărturii de epocă. Este vorba despre Gian Lorenzo d'Anania, care scria, la 1573, că „domnul de la Târgovişte este dator, înainte de a se încorona cu coroana de aur, să se ducă el însuşi la Poartă *să sărute piciorul suzeranului său*"[29]. Mărturia sa, singulară şi indirectă, privitoare la sărutatul piciorului sultanului, confruntată cu mărturiile directe, otomane şi româneşti, care nu fundamentează o asemenea afirmaţie, ne sugerează ipoteza că relatarea în discuţie este o calchiere imaginară a obiceiului pe atunci în vigoare la curtea Papei, neavând o valoare reală în ceea ce priveşte raporturile domnilor români cu sultanul.

Surprinzătoare pot apărea însă mărturiile despre *sărutatul picioarelor* domnilor din Moldova şi Ţara Românească. Astfel, cronica atribuită lui Grigore Ureche relatează cum, în pribegia lui Rareş, un fost aprod „îndată au cunoscut pe domnul său, Petru vodă, şi *au căzut de i-au sărutat picioarele*"[30]. O practică similară este atestată şi în Muntenia, la 1547, când este consemnat faptul că boierii munteni obişnuiau *să sărute picioarele domnului lor*[31]. Şi la 1645, un călător străin, trecând prin Moldova, nota că „oamenii de rând, când vin înaintea domnului, *îi sărută picioarele* şi la fel fac şi supuşii faţă de stăpânii lor, sau cei prinşi în vreo vină, când se roagă în genunchi de iertare, sau o dobândesc"[32].

---

[27] Mihail Dimitrie Sturdza, *Nobilimi europene*, în „Magazin istoric", 1995, nr. 9, p. 80.

[28] Jean Paul Roux, *Regele. Mituri şi simboluri*, Bucureşti, 1998, p. 214.

Cronicarul muntean Radu Popescu consemnează la modul anecdotic un alt episod privitor la Papă. El arată că, după moartea basileului Ioan Paleologul, fiul său, Manuil Paleologul, a mers la Roma pentru a cere Papei ajutor contra turcilor: „Şi, pentru mândrie, nevrând el sărute naracaviţa (mâneca, n. ed.) papii, unde era chipul lui Hristos (după obiceiul lor), s-au mânieat Papa şi nu i-au dat nici un ajutor" (Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, ed. Const. Grecescu, Bucureşti, 1963, p. 14)

[29] *Călători străini*, vol. IV, p. 569.

[30] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ed. P.P. Panaitescu, 1955, p. 144.

[31] George Potra, *Bucureştii văzuţi de călători străini*, Bucureşti, 1993, p. 16 şi 66.

[32] *Călători străini*, vol. V, p. 331. Petru Bogdan Bakšić, prezent la 1604 în Ţara Românească, nota că „supuşii (*vasalli*), când vorbesc cu domnul, trebuie să îngenunche şi *să vorbească în*

În finalul cercetării de față putem constata că sursele documentare din epocă, mai ales cele otomane, deşi fac suficiente referiri la actul de depunere a omagiului domnilor români către sultan, nu vorbesc, cel puțin nu în mod explicit, despre sărutatul piciorului suzeranului. Dimpotrivă, pentru secolele XV şi XVI, cronicile consemnează doar *sărutatul mâinii* padişahului.

În schimb, sursele bizantine sunt foarte clare în ce priveşte practica sărutatului piciorului basileului, ca unei persoane sacre, deținătoare a puterii universale. Întâlnim acelaşi obicei şi la Roma unde, în mod obişnuit, se sărutau picioarele Papei.

Surprinzătoare poate părea atestarea acestui obicei în Țările Române, chiar dacă el nu este predominant, practica obişnuită fiind sărutatul mâinii. Având în vedere vechimea atestărilor, este clar că românii l-au preluat de la bizantini şi nu de la otomani, odată cu portul încălțămintei de purpură, ca însemn al puterii domneşti. Charles Diehl, în una din lucrările sale, scria despre *sărutatul genunchilor* basileului, în timpul lui Justinian. La sârbi, Ştefan Duşan (1331-1355) este cel care a schimbat vechiul fel prin care boierii obişnuiau să îl salute pe rege („kral”): „în loc să se coboare de pe cai şi regele şi boierul, pentru a-şi da obişnuitele îmbrățişări şi sărutări (era şi obiceiul salutului stând ambii pe cai), el introduce ceremonialul bizantin cu sărutarea *piciorului*. Împăratul rămânea călare, în timp ce boierul, descălecând, săruta *genunchiul* împăratului”[33]. Această inovație a fost introdusă, probabil, după 1345, an în care Ştefan Duşan, cel mai glorios dintre craii sârbi, în timpul căruia Serbia medievală a cunoscut maxima sa expansiune teritorială, s-a proclamat „împărat al sârbilor şi grecilor”. Este posibil ca pe filieră sârbă să fi pătruns acest obicei şi în Țara Românească, având în vedere strânsele legături politice, inclusiv alianțele matrimoniale dintre cele două țări.

Acest fapt ne poate explica rostul *acvilelor bicefale amplasate pe genunchii lui Mircea cel Bătrân*, din binecunoscutul portret mural de la mănăstirea Cozia[34]. Amplasarea însemnelor de sorginte bizantină pe *genunchii* unui principe înveşmântat după moda occidentală ne permite să presupunem că ele pot fi puse în legătură cu practica *sărutatului genunchilor* basileului, moştenită şi la curtea domnilor din Țara Românească, în zorii veacului XV.

---

genunchi, ca şi când ar fi Papa; preoții şi călugării nu-şi scot comănacul (*capello*) când vorbesc cu el şi nici nu îngenunche, ci stau numai în picioare” (*Ibidem*, p. 206).

[33] Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 24, nota 1.

[34] Vezi Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Țările Române*, p. 223-225, fig. 72, 74, 75. În forma actuală, cele două acvile bicefale datează din secolul XVII, când pictura a fost reîmprospătată. Se pare însă că ele se suprapun, cu destulă fidelitate, peste o reprezentare mai veche a aceluiaşi simbol. Istoricul Dumitru Năstase, ale cărui cercetări vizează în mod deosebit simbolistica puterii, a arătat că, înainte chiar de Mircea cel Bătrân, acvila bicefală a mai fost purtată, tot pe genunchi, şi de alți domni munteni, precum Nicolae Alexandru şi Vladislav Vlaicu.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sorin Iftimi

CHEILE ORAŞULUI IAŞI SAU CHEILE ȚĂRII MOLDOVEI?

Picturi celebre, precum *Predarea cheilor oraşului Breda*[1], de Velasquez, păstrează vie amintirea unui foarte răspândit ceremonial medieval. Această tradiție, considerată ca fiind de sorginte occidentală, a fost importată relativ recent la noi, în epoca modernă, sau îi găsim urme mai vechi în trecutul românesc?

Pentru N.A. Bogdan, cel care alcătuise, la începutul secolului XX, monumentala monografie a oraşului Iaşi, nu exista îndoială în această privință, el afirmând că în Moldova „şoltuzii păstrau *cheile cetăților* (probabil în sensul de oraşe, *civitas*) după cum vedem din unele scrieri mai vechi; aveau, deci, şi o atribuție militară în localitate"[2]. Lucrarea menționată nu conține însă nici o dovadă documentară pe care să se sprijine aserțiunea de mai sus.

Aducând în discuție atribuțiile conducerii orăşeneşti, trebuie să facem o distincție clară între realitățile din Occident şi cele din sud-estul continentului: *burgul* apusean, apărat de ziduri puternice, cu porți monumentale, avea statut de *oraş liber*, conducându-se, în general, după dreptul de Magdeburg. Acesta era locuit, practic, de o singură categorie socială, cu preocupări burgheze, alcătuită din negustori, meşteşugari şi bancheri, constituiți în bresle şi ghilde, organizații având un caracter nu doar economic, ci şi social, religios, care puteau juca, la nevoie, chiar şi un rol militar. În aceste condiții, de largă autonomie, conducerea *aleasă de orăşeni* avea o autoritate deplină pe teritoriul urbei respective, păstrarea *cheilor oraşului* revenindu-i de drept.

Deşi denumirile de „şoltuz" şi „pârgari", purtate de conducătorii oraşelor moldoveneşti, au o etimologie germană[3], amintind de instituțiile burgului apusean, târgurile medievale româneşti reprezentau realități diferite de cele din spațiul occidental. Călătorii străini, veniți din vestul continentului, îşi exprimă surprinderea atunci când constată lipsa zidurilor de incintă şi caracterul semi-rural al oraşelor noastre. De aceea ei califică, uneori, aceste târguri drept nişte „sate mai mari" sau identifică oraşul cu grupul de clădiri cuprinse între zidurile

---

[1] Ion Frunzetti, *Velasquez* (album), Bucureşti, 1984, planşa 37.

[2] N.A. Bogdan, *Oraşul Iaşi*, ed. II, Iaşi, 1913, p. 362.

[3] De la *schultheiss* şi *burgmeister*, vezi *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, Bucureşti, 1988, p. 464 (s.v. *şoltuz*).

Curţii Domneşti, restul aşezării fiind asimilat suburbiilor. Acesta este şi cazul binecunoscutelor stampe reprezentând Iaşii din veacurile XVII-XVIII, caracterizate, şi pe acest motiv, drept fanteziste. Şi structura colorată a populaţiei îi nedumereşte pe martorii oculari din Apus: pe lângă locuitorii cu ocupaţii burgheze (organizaţi în bresle), în oraşele epocii ei întâlneau boieri, dregători, slujitori domneşti, oşteni şi chiar agricultori. Acest fapt se explică prin aceea că, departe de invocatul „drept de Magdeburg", caracteristic oraşelor apusene, târgurile noastre erau, în principiu, *proprietate domnească*. În ele conducerea aleasă de târgoveţi era dublată şi supravegheată de către *reprezentanţii domniei*, adică de *vornicii* (sau *ureadnicii*) de târg.

În cazul oraşului Iaşi, după ce domnia s-a aşezat mai statornic aici, importanţa conducerii alese de târgoveţi a scăzut şi mai mult. O bună parte dintre atribuţiile acesteia erau exercitate de reprezentanţii domniei: *vornicii de poartă* şi *marele agă* (după jumătatea secolului XVII). Locuind în oraşe deschise (neprotejate de fortificaţii), lipsiţi de o autonomie reală, şoltuzii şi pârgarii moldoveni nu puteau avea atribuţii militare, cum credea N.A. Bogdan, şi deci nu aveau cum să fie ei cei care păstrau *cheile oraşelor*. Asemenea chei, în sensul strict occidental, nici nu cred să fi existat. Târgurile româneşti fiind proprietatea domniei şi fiind administrate prin sistemul *curţilor domneşti*, de către *vornici* („dvor" – curte, lb. slavonă), putem considera, în mod logic, *cheile acestor incinte întărite ca fiind echivalentul cheilor oraşelor occidentale*.

Acesta este doar cadrul teoretic în care s-ar putea pune problema, existenţa reală a unor asemenea *chei ale curţii* nefiind încă pusă în evidenţă documentar decât pentru capitala Moldovei, oraşul Iaşi[4].

Cheile curţii domneşti din Iaşi

Menţiunile privitoare la existenţa acestor chei se raportează în primul rând la episodul consumat în anul 1739, când armata rusă a trecut Prutul în vederea unui

---

[4] Nici pentru Bucureşti nu ştim să existe o relatare scrisă privitoare la cheile oraşului. Este cunoscută însă o acuarelă de Paulus Petritsch, care înfăţişează *predarea cheilor oraşului către prinţul de Saxa-Coburg, comandantul armatelor austriece, la 1789* (o reproducere color în „Magazin istoric", 1978, nr. 9, coperta 3; mai recent, aceeaşi imagine a fost reluată şi în tratatul de *Istoria românilor*, vol. VI, Bucureşti, 2003, planşa 44). Imaginea păstrată poate fi însă uşor suspectată ca fiind fantezistă, printre altele şi pentru că personajul care predă cheile, pe o pernă de catifea roşie, este înveşmântat precum un cleric catolic, ceea ce nu poate să corespundă realităţii. Dan Cernovodeanu, în lucrarea sa fundamentală, *Ştiinţa şi arta heraldică în România* (p. 509, fig. 4), reproduce o amprentă sigilară nedatată (ante 1831), în care era reprezentat *„vornicul politiei Bucureştilor* ţinând în mâna dreaptă o filacteră iar în cea stângă *cheia oraşului*", ceea ce pare a fi iarăşi o interpretare discutabilă a unei imagini nu prea clare (Arhivele Naţionale Bucureşti, Fond Primăria oraşului Bucureşti, Dos. 5/1831, f. 74).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nou război împotriva Imperiului Otoman. Domnul Moldovei, Grigore II Ghica, neavând suficientă armată pentru a opune rezistenţă, a numit în locul său doi caimacami (marele logofăt Sandu Sturdza şi marele vornic Iordachi Cantacuzino Deleanul), retrăgându-se în sudul ţării[5]. Ion Neculce, în *Letopiseţul* său, aminteşte de aceste chei, oferind şi o scurtă descriere a ceremonialului legat de predarea lor[6].

Cea mai completă relatare a episodului amintit o întâlnim, însă, într-o variantă a aceleiaşi cronici, copiată de Ioasaf Luca: „Iară Constantin Cantemir, beizade brigadir, au vinit tot jecuind până la Iaşi şi au intrat în Iaşi în anul 7249 septemvrie, în două zile, într-o duminică. Şi i-au ieşit înainte mitropolitul şi cu boierii caimacami şi cu alţi boieri cari să mai tâmplasă, şi cu călugării egumeni şi neguţitori şi orăşeni de cinste, cu toţii i-au ieşit înainte, de laturea târgului despre Muntenime, despre Copou, şi i-au închinat *cheile curţii domneşti* şi steagurile slujitorilor, şi s-au împreunat cu mare bucurie mărgând pin Iaşi, pitrecându-l boierii până la Frumoasa şi s-au aşezat acolo cu oastea.

Iară Menih feldmarşal (...), cu vreo zece mii de oaste, au vinit dreptu în Iaşi. A doua zi, luni, septemvrie, în trii zile, au întrat în Iaşi, şi i-au ieşit înainte şi lui feldmarşal mitropolitul Antonii şi cu boierii caimacami şi cu alţi boieri care să mai tâmplasă şi cu neguţitorii şi cu orăşenii de cinste şi i-au închinat şi lui *cheile curţii domneşti* şi steagurile slujitorilor, făcându-i mare cinste, făcându mitropolitul oraţie în limba rusească şi rugându-să să fie primiţi cei mai mici sub ascultarea împărăţiii Rosiii, pitrecându-l cu toţii până l-au dus în curţile domneşti"[7].

Înmânarea cheilor Curţii Domneşti feldmareşalului Münnich[8] este amintită şi în *Cronica Ghiculeştilor*, care aduce în plus detaliul că amintitele chei au fost oferite „*pe o tavă de argint, după porunca pe care acesta o dăduse anterior*"[9]. Cei 10 000 de ostaşi ai armatei ruse au defilat apoi prin oraş, cu „şpăngile" (săbiile) scoase din teacă.

---

[5] Pentru cadrul mai larg al acestui episod, vezi Paul Păltânea, *Ştiri inedite despre familia domnitorului Antioh Cantemir (II)*, în AIIX, XXVII, 1990, p. 242-246.

[6] Ion Neculce, *Opere*, ed. G. Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 317.

[7] *Cronica lui Ion Neculce copiată de Luca Ioasaf*, ed. Zamfira Mihail şi Paul Mihail, Bucureşti, 1980, p. 228. Cei doi Cantemireşti implicaţi în acest episod, Constantin şi Dimitrie, erau fiii lui Antioh vodă şi nu ai lui Dimitrie Cantemir, cum greşit s-a mai scris.

[8] Burchardt Cristof von Münnich (Hristoph Antonovici), 1683-1767, mareşal rus în războiul austro-ruso-turc din 1735-1739. Despre el, vezi monografia lui Francis Ley, *Le maréchal de Münnich et la Russie au XVIIIe siècle*, Paris, 1959.

[9] *Cronica Ghiculeştilor*, ed. Nestor Camariano şi Ariadna Camariano-Cioran, Bucureşti, 1965, p. 451. O relatare eliptică a episodului din 1739, din care lipseşte tocmai menţionarea cheilor curţii din Iaşi, dar oferă o serie de alte detalii, este inclusă în cronica atribuită lui Enachi Kogălniceanu, republicată în volumul *Cronici moldoveneşti*, ed. Aurora Ilieş şi Ioana Zmeu (Bucureşti, 1987, p. 8).

Pretenţia feldmareşalului pare să fi fost cât se poate de interesată, deoarece nu s-a mulţumit să păstreze pentru sine, ca suvenir, doar cheia, ci a oprit şi tava, după cum aflăm dintr-un „*Izvod de veşminte şi odoară ce se află la sfânta biserică gospod du pă Poartă*", din 23 noiembrie 1741, cuprins în *Condica lui Constantin Mavrocordat*[10]. Între alte obiecte de inventar, este menţionat şi „un blid de argint poleit (cu aur, n. ns.), cu patru evanghelişti", dania lui Constantin vodă Mavrocordat, arătându-se că „l-au luat boierii caimacami de l-au dat lui fertmarşal, cu *cheile Porţii*". Predarea cheilor Curţii Domneşti era efectiv un gest simbolic, întrucât aceasta arsese cu puţin timp în urmă şi se afla încă în reparaţii[11]. Este greu de înţeles de ce Münnich a intenţionat, ulterior, să distrugă *turnul Porţii Domneşti*, cel cu ceasornic, ale cărei chei le primise pe tavă. Faptul că întreaga ceremonie s-a desfăşurat nu în faţa Curţii Domneşti, ci *la intrarea în oraş*, simboliza închinarea capitalei şi a întregii ţări, nu doar a reşedinţei domneşti.

*

Episodul din anul 1739 nu a fost unul singular, un altul asemănător semnalându-se pentru ultimul an de domnie al lui Constantin Mavrocordat (1769). Deci, peste exact trei decenii întâlnim o altă menţiune a „cheilor Curţii gospod" din Iaşi. Atunci, cu ocazia începerii unui nou război ruso-turc, moldovenii erau chemaţi să depună jurământ de credinţă faţă de împărăteasa Ecaterina a Rusiei[12].

Un document intitulat *Chipul jurământului ce s-au cerut de la pământeni după venirea muscalilor în Iaşi, la anul 1769 septembrie*, întâlnim următoarea relatare: „Vineri, a cincea zi după sosirea în Iaşi a celor dintâi 15 sau 20 de cazaci şi alţi atâţia volintiri, supt comanda porucinicului Ioan Sacadat, au venit doi generali, unul anume Elem Lutran, cu o roată de pedestrime şi cu două tunuri mici; şi altul anume cneaz Prozorovschi, cu o roată de călărime (pre cari s-au chemat de la Botoşani, pentru frica cea mare ce era în Iaşi, de turci, de tătari). Apropiindu-se de Iaşi aceşti doi generali cu oastea lor, le-au ieşit înainte, până

[10] *Condica lui Constantin Mavrocordat*, ed. Corneliu Istrati, Iaşi, vol. II, p. 64-65, nr. 133. Din acelaşi izvod aflăm că tot în legătură cu aceste evenimente au dispărut şi relicvele aflate în biserica de pe turnul Porţii Domneşti: „un sicriaş de argint, în care au fost moaştele lui *Sfeti Pantelimon* şi le-au luat mitropolitul Anton, când s-au dus la moscali, moaştile".

[11] Dan Bădărău şi Ioan Caproşu, *Iaşii vechilor zidiri*, Iaşi, 1974, p. 378. Încântătoarele reşedinţe domneşti de la Frumoasa şi de la mănăstirea Galata, de lângă Iaşi, au fost demolate din ordinul lui Münnich, deşi pacea se încheiase, numai pentru a scoate de la ieşeni 4 000 de galbeni, un rest de la o sumă mai mare, pe care feldmareşalul a pretins-o, „făcând aceasta împotriva oricărei firi iubitoare de frumos".

[12] N. Iorga, *Istoria românilor*, VII, (ed. II), Bucureşti, 2002, p. 270.

spre Copou, mitropolitul țării, Gavriil[13] cu clirosul bisericesc și cu toți boierii ce s-au întâmplat, întâmpinându-i cu mare cinste și *închinându-le, deasupra unei tipsii, cheile curții Gospod*. Și așa au venit întâi cu frumos alai, și cu oșteni în rânduială regulată, și au întrat în biserica Mitropoliei[14] generalii cu ofițerii lor și mitropolitul cu boierii și norodul ce s-a întâmplat. Și fiind puse pe analoghion, în mijlocul bisericii, sfânta Cruce și Evanghelia și cu luminile aprinse s-au cetit în auzul tuturor *jurământul* arătat, ținând toți ridicate în sus mâinile drepte, cu două degete (al doile și al treile) deschise și întinse în sus. După cetire au sărutat crucea și Evanghelia cu toții și și-au scris numele în *cartea de jurământ*" care, ulterior, a fost depusă la Cancelarie (...); „iar numiții generali, după ce au zăbovit aice puține zile, s-au întors iar la Botoșeni, cu toți oștenii și artileria ce le mai venisă. Se vede că se temea și ei de vreo năvală despre potrivnici. Și au rămas în Iași polcovnicul Horvat cu puțini oșteni de pază"[15].

Cheile Curții domnești din Iași au fost predate, deci, celor doi generali amintiți mai sus, și nu feldmareșalului conte Romanțov, comandantul armatei rusești, nici „gheneralului porucic Hristofor fon Ștofel", care a sosit ulterior, urmând să administreze capitala Moldovei până în primăvară și nici generalului Gorceacov, care avea să administreze întreaga Moldovă în anii următori[16].

„Cheile Țării"

În *Cronica lui Bisselius*[17], unde sunt relatate faptele lui Mihai Viteazul, se arată cum acesta, după ce a cucerit tot Ardealul, a trimis împăratului german „cheile Daciilor", în semn de supunere. Aceleași chei ale Transilvaniei („*Die Schlusad zu Siebenburgen*"), capturate de Mihai vodă după bătălia de la Șelimbăr, au fost reproduse grafic, printre alte trofee dobândite cu acel prilej, în lucrarea *Pro Republica Christiana*, scrisă de Al. Randa[18].

---

[13] Este vorba de mitropolitul Gavriil Callimachi, un simpatizant al Rusiei.

[14] Jurământul a avut loc în biserica Sf. Gheorghe, cunoscută astăzi ca „Mitropolia Veche", dar care fusese înălțată cu doar câțiva ani mai înainte, chiar de mitropolitul în funcție, Gavriil Callimachi.

[15] „Arhiva Românească", Iași, ediția II, tom I, 1869, p. 132-133.

Același episod al întâmpinării armatei ruse la Iași a fost relatat și de către Manolachi Drăghici, care nu amintește însă de predarea cheilor: „Intrarea rușilor în Iași nu a zăbovit însă prea mult după plecarea lui Mavrocordat. Ei au fost întâmpinați la cale de un ceas de oraș, după datina românească, *cu pâine și sare*, de către mitropolitul țării și boieri". Autorul își redactează însă lucrarea la vreo opt decenii de la respectivul eveniment.

[16] Despre Christofor von Stoffeln se scrie că era „un om mic de stat, bătrân de vârstă, dar s-a arătat cu mare inimă și pricepere la chivernisirea treburilor, într-o vreme și într-un loc atât de primejdios precum era atunce (Iașii); și au sprijinit orașul peste iarnă și până primăvară, când au murit de ciumă, fiind cu urdiia de puțini ostași, pedestrime (ca vreo 200) pe zarea dealului Miroslavei, deasupra mănăstirii Galății" („Arhiva Românească", *loc. cit.*).

[17] Al. Papiu-Ilarian, *Tesaur de monumente istorice pentru România*, vol. I, 1962, p. 136-137.

[18] *Călători străini despre Țările Române*, vol. IV., planșe, p. 274-275.

Au existat asemenea chei şi în Moldova? Pentru episodul din 1739, ediţia Ştrempel a *Letopiseţiului* lui Ion Neculce dă, ca formă de bază, expresia *„cheile ţării"*, consemnând ca variante, în alte copii manuscrise ale aceleiaşi cronici, formulele *„cheile curţii domneşti"* şi *„cheile porţii curţii domneşti"*, care apar astfel, în viziunea copiştilor epocii, ca echivalente. Se poate constata că toate aceste expresii leagă existenţa cheilor de instituţia Domniei şi nu de obştea orăşenilor.

Întâlnim dregători şi slujitori domneşti care ar fi putut avea între atribuţiile lor şi păstrarea unor asemenea chei? Există o dregătorie care, prin denumirea sa, ne sugerează o asemenea responsabilitate: *clucerul*. În slava veche, folosită îndelung de cancelaria domnească, cuvântul *cliuci* însemna tocmai *cheie*[19]; clucerul ar fi deci „chelarul" curţii. În grija acestui dregător se aflau însă doar cheile cămărilor cu provizii de la Curtea Domnească, nu şi cea a porţilor de acces în incintă.

Pe vremea când Suceava era cetate de scaun, iar *portarul Sucevei* era dregătorul cel mai înalt din Sfatul Domnesc, putem presupune că existau asemenea chei, aflate în păstrarea sa. Acestea puteau fi, însă, doar *cheile cetăţii*, nu şi ale *oraşului* Suceava sau ale curţii domneşti de acolo. După stabilirea reşedinţei principale a Domniei la Iaşi, ar fi fost de aşteptat ca *mareşalul curţii* (marele vornic, în secolul XVI, sau marele postelnic, în secolele XVII-XVIII) să aibă pe mâna sa asemenea chei. Totuşi, izvoarele scrise sunt de altă părere.

Ion Neculce, relatând despre începuturile domniei lui Constantin Cantemir (1685-1692), arăta că „îndată s-au făcut pace cu Constantin vodă, de au venit de la Ţarigrad la Iaşi Cupăreşti (adică Roseteştii, n. ns.). Şi au pus pe Iordachi vistiernic mare, de i-au dat lui Cantemir vodă *cheile ţării* în mână"[20]. Expresia ar putea fi considerată drept o simplă figură de stil dacă nu ar fi susţinută de mărturia principelui Dimitrie Cantemir care, în *Descriptio Moldaviae*, adevereşte că *marele vistier* „era socotit membru al Sfatului Domnesc, deoarece *ţinea cheia de la cămara unde aveau loc aceste sfaturi*"[21]. Deci, aşa cum marele logofăt avea în grijă *pecetea ţării*, iar marele spătar păstra, în primul rând, *spada domnească* („spata"), marele vistier avea pe mână *cheile ţării* Moldovei (adică de la Divan şi de la Vistierie?). Se ştie că la Iaşi, întâmplător sau nu, Vistieria îşi avea sediul chiar în turnul Porţii Domneşti.

Rădăcinile unui ceremonial

Predarea cheilor oraşului era o ceremonie larg răspândită pe continent. Cazul

[19] N. Stoicescu, *Sfatul domnesc şi marii dregători în Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV-XVII)*, 1968, p. 284.

[20] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 317. Într-o variantă consemnată la subsolul aceleiaşi pagini apare precizarea *„cheia ţării (...) adică Vistieria"*.

[21] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Modovei*, ed. Gh. Guţu, 1973, p. 201.

cel mai celebru se referă chiar la *Roma*. Papa Leon III (795-816), având nevoie de protecţia lui Carol cel Mare, a trimis regelui franc, pe lângă decretul care îi confirma alegerea, *cheile de la mormântul Sfântului Petru* şi steagul (*vexillum*) oraşului Roma, împreună cu oferta de jurământ de ascultare şi credinţă din partea romanilor[22].

La 1522, cetăţenii oraşului *Scardona* făceau cunoscut regelui Ungariei că, „din cauza multelor incursiuni ale turcilor, o mare parte a populaţiei de acolo s-a pustiit, iar alţii au fost duşi în captivitate, aşa că dânşii nu mai sunt în stare să-şi apere cetatea", din care cauză *trimit regelui cheile cetăţii* şi-l roagă să le permită ca să poată emigra în altă parte[23]. În anul asedierii Vienei (1683), când otomanii ating apogeul expansiunii lor spre Occident, Kara Mustafa paşa a fost decapitat pentru că nu a reuşit să aducă sultanului *cheile Vienei* (capitala Sfântului Imperiu Roman-German), aşa cum se lăudase[24]. Evlia Celebi, descriind în detaliu cele cinci porţi ale *Timişoarei*, nota despre poarta de miazăzi, numită şi Poarta Azapilor: „cheile acestor porţi se păstrează, în toate nopţile, la agaua ienicerilor şi el nu le dă nici paşei (de Timişoara) dacă acesta i le-ar cere[25]. *Cronica Ghiculeştilor* aminteşte de *predarea cheilor cetăţii Orşova*[26].

Acest ceremonial a putut pătrunde din Occident, prin Polonia, unde obiceiul este mult mai bine atestat decât la noi. În *Cronica Paralelă*, republicată recent sub numele lui Axinte Uricariul, este intercalat – între paginile care evocă sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare – sub titlul *Orânduiala şi obiceiurile leşilor când ridică crai nou*, următorul fragment referitor la înmânarea *cheilor Cracoviei*: „A doua zi îi giură ispravnicii târgului, aducându-i în tipsie cu tafta roşie, acoperită, *cheile târgului*, făcute din aur, şi alte daruri. Apoi face craiul cavaliari, dându-le săbii goale, *i proci*"[27]. Ion Neculce scria despre *cheile cetăţii Cameniţa*, din apropierea hotarului Moldovei, luate de polonezi de la turci[28]. Evlia Celebi povestea cum, în urma păcii din 1621, polonezii au predat sultanului Osman II „*cheile cetăţii Hotinului*, cu tunurile şi muniţia din ea, în semn de pace şi prietenie"[29]. O surpriză deosebită a fost publicarea, de către R.V. Bossy, fost

---

[22] August Franzer, Remigius Bäumer, *Istoria Papilor*, Bucureşti, 1996, p. 122.

[23] Pray, *Epistolae procerum regni Hungariae*, pars I, p. 156-157, apud *Hurmuzaki*, vol. II, part. III, p. 406.

[24] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 270.

[25] *Călători străini*, vol. VI, p. 498.

[26] *Cronica Ghiculeştilor*, p. 417.

[27] Axinte Uricarul, *Cronica paralelă a Ţării Româneşti şi a Moldovei*, vol. I, 1994, p. 103.

[28] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 261.

[29] *Călători străini*, vol. VI, p. 422. Un episod asemănător, deşi mult mai recent, este înfăţişat într-o gravură din 1878 (detaliu). Este vorba de predarea cheilor oraşului Adrianopol, de către turci, comandantului armatei ruse (vezi Michel Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire* (nouvelle édition), Paris, 1986, vol. Q-S, p. 4105).

ambasador al României în Finlanda, a două fotografii reprezentând o asemenea *cheie a cetății Hotinului*, care fusese înmânată feldmareşalului Mannerheim[30]. Aceasta este din bronz aurit şi poartă, pe avers inscripția *Hotinskoj kreposti* („cetatea Hotinului")[31], iar pe revers *Glavnyh vorot* („intrarea mare"). Forma cheii şi caracterul modern al literelor ruseşti din inscripție arată că vechimea lor nu poate fi mai mare de 150-200 de ani.

Nu poate fi exclusă nici posibilitatea ca tradiția cheilor simbolice să fi pătruns în Moldova pe filieră răsăriteană. Deşi a fost legată, în mod obişnuit, de realitățile occidentale, ceremonia predării cheilor este bine atestată şi în Imperiul Bizantin. Laonic Chalcocondil, în ale sale *Expuneri istorice*, relatând despre căderea Constantinopolului (1453), povestea cum paznicii porților oraşului, voind să oblige la rezistență pe bizantinii intrați în panică, au încuiat porțile, *aruncând afară (în Mare?) cheile, de sus, de pe zid*[32]. Locuitorii *Galatei* (Pera) însă, temându-se să nu fie robiți, asemeni celor dinainte, *au închinat cheile oraşului* lui Mehmet II, fiind cruțați astfel de prădăciuni[33]. Un alt cronicar, Georgios Sphrantzes, consemna, în *Memoriile* sale (1401-1477), episodul predării cheilor oraşului bizantin *Patras* către sultan[34]. În secolul XVII, Evlia Celebi scria despre un alt episod, petrecut la1484, în timpul lui Ştefan cel Mare – închinarea cheilor Cetății Albe (*Ak-Kerman*) către sultanul Baiazid-Veli, preluând, poate, o informație păstrată în vechile cronici otomane: „când au început să tragă de dimineață cu tunurile, dintr-o spărtură a zidului au ieşit afară doisprăzece preoți, care au dus, într-o pungă împodobită cu nestemate, *cele zece chei ale cetății*, împreună cu *cheile cetății Burgaz-Konman*"[35].

Revenind la *cheile oraşului Iaşi*, s-a putut stabili că ele existau la 1739, când au fost luate de feldmareşalul Münnich şi duse în Rusia. Am văzut că şi cheile

[30] R(aul) V. Bossy, *Urme româneşti la Miază-Noapte*, în ARMSI, tom XIX, p. 49. Autorul nota că „domnul feldmareşal baron Mannerheim, fost şef de stat al Finlandei, care, în timpul Marelui Război (1914-1918, n. ns.) a comandat o divizie rusă pe frontul român, posedă în casa *sa o cheie a cetății Hotinului*". Cheia se păstrează şi astăzi, în Colecția Mannerheim de la Helsinki (vezi Virgil Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare*, vol. I, 1991, p. 256). În septembrie 1739, cetatea Hotinului a fost cucerită şi de către Münnich, însă nu ştim dacă a păstrat şi acele chei pentru colecția sa de trofee (vezi Paul Păltânea, *op. cit.*, p. 242).

[31] În amintitul studiu, Raul Bossy a tradus *Hotinskoj kreposti* prin „cheia Hotinului", greşeală preluată în prima formă a textului de față şi pe care o îndreptăm cu această ocazie.

[32] Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice. Creşterea puterii turceşti; căderea împărăției bizantine*, ed. Vasile Grecu, 1958, p. 231-232.

[33] *Ibidem*, p. 233-234.

[34] Georgios Sphrantzes, *Memorii (1401-1477)*, ed. Vasile Grecu, 1966, p. 43.

[35] *Călători străini*, vol. VI, p. 409. Relatarea lui Evlia Celebi.

oraşului amintite la 1769, dacă au părăsit Moldova, au luat, de asemenea, calea Moscovei, prin generalul Prozorovschi sau prin superiorul său, feldmareşalul Rumianţev. Ele pot fi pierdute pentru totdeauna ori ar putea zace, neidentificate, într-un muzeu public sau într-o colecţie particulară oarecare. Posibilitatea ca aceste chei ale Iaşilor să poarte o inscripţie, precum cea a cetăţii Hotinului, face să existe o şansă, fie şi numai teoretică, de a fi scoase la lumină într-o bună zi.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Benoît Joudiou

LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE ET LEUR ENVIRONNEMENT SLAVO-BYZANTIN

Les Roumains, qui ne constituèrent des États qu'à partir du XIVe siècle, avec la création des principautés de Valachie puis de Moldavie, furent dès le début de leur histoire étatique au contact des traditions culturelles et politiques plus anciennes des pays voisins. Situés aux confins de l'Europe centrale, ils étaient au carrefour d'influences diverses : byzantine, grâce à la présence de l'Empire au cours des siècles sur le Bas-Danube[1], puis par l'intermédiaire des Slaves du Sud, mais aussi occidentale par la Hongrie et la Pologne voisines.

Cependant, l'appartenance des Roumains à la chrétienté orthodoxe privilégia plutôt des relations avec la culture byzantine. L'héritage culturel et les traditions politiques qu'ils reçurent du monde slavo-byzantin contribuèrent à la naissance d'une culture originale, participant pleinement à la civilisation médiévale de l'Europe du Sud-Est. En effet, l'identité politique et culturelle de la Valachie et de la Moldavie n'apparaît dans toute son intégrité qu'à l'issue d'un processus d'acculturation, dont la littérature slavo-roumaine et la tradition souveraine témoignent particulièrement. Il n'est pas question d'insister ici sur les origines et le développement des relations culturelles et politiques entre les Roumains et leurs voisins du Sud, des Slaves fortement influencés par Byzance[2]. Plus modestement, nous avons cherché à dégager quelques aspects durables dans ces relations, d'un intérêt évident tant pour la civilisation roumaine médiévale que pour le devenir du monde post-byzantin en Europe du Sud-Est.

C'est une période d'affirmation culturelle des principautés, entre le milieu du XVe siècle et les années 1520, qui nous semble propice pour esquisser un bilan,

---

[1] Voir notamment l'étude d'Eugen Stănescu, „Byzance et les Pays roumains aux IXe-XVe siècles", *Rapports du XIVe Congrès international des Études byzantines,* Bucarest, septembre 1971, pp.7-47. Une analyse des diverses influences dans l'espace carpato-danubien : Razvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident, la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XIV)* (Byzance, les Balkans, l'Occident, aux débuts de la culture médiévale roumaine), Bucarest, 1974.

[2] Nous donnerons, autant que possible dans cette étude limitée, quelques indications bibliographiques sur ces aspects.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

non pas exhaustif, mais précisant la place des pays roumains dans le partage culturel de l'Europe orientale[3]. En Moldavie, le règne du prince Étienne le Grand (1457-1504) couvre presque toute la période, pendant laquelle cette principauté à l'est des Carpates s'affirma comme une puissance régionale non négligeable : ce prince affronta ses deux puissants voisins catholiques, la Hongrie puis la Pologne, ainsi que les Ottomans, avec des résultats plus ou moins heureux. Sur le plan culturel, le règne inaugure l'âge d'or de l'art moldave – qui devait encore s'épanouir au cours du siècle suivant – et voit naître les premières chroniques, composées à la cour princière.

La Valachie, située au sud-est des Carpates, était alors directement voisine de l'Empire ottoman. L'instabilité politique qui régna jusqu'aux dernières décennies du XV^e^ siècle rend difficile une comparaison avec la Moldavie : le pays fut souvent un champ de bataille entre différents prétendants, avec des interventions hongroises, ottomanes et moldaves. A la fin du siècle et au début du suivant, la paix revint peu à peu, permettant un essor culturel remarquable, en particulier sous les règnes des princes Radu le Grand (1495-1508) et Neagoe Basarab (1512-1521). C'est à la cour de ce dernier, ou du moins sous son influence, que furent rédigées les premières oeuvres littéraires de Valachie.

Un héritage culturel lié à l'orthodoxie

La culture roumaine écrite d'expression slavonne est apparue au cours de la seconde moitié du XIV^e^ siècle, c'est-à-dire pendant les décennies de construction des deux principautés. Son développement initial fut favorisé par celui de l'administration princière – les premiers actes émis par les chancelleries princières qui nous sont parvenus datent de la seconde moitié du XIV^e^ siècle – mais aussi par l'Église, qui utilisait une liturgie slavonne. En effet, parallèlement aux structures politiques se mit alors en place une organisation ecclésiastique, avec la reconnaissance par le patriarcat de Constantinople de deux métropoles, l'une en Valachie – puis deux pendant quelques décennies – l'autre en Moldavie. C'est aussi à la fin du XIV^e^ siècle et au début du XV^e^ que furent créés les premiers monastères, connus par les donations qu'ils reçurent des souverains roumains ou étrangers, mais aussi par l'activité de leurs *scriptoria*.

[3] Plusieurs synthèses présentent l'histoire médiévale de la Roumanie, mais elles sont souvent anciennes et en roumain. Parmi les synthèses classiques en français, citons celle de Nicolae Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale,* Bucarest, 1937-1944, 11 vol. Un ouvrage réédité du même auteur a le mérite de replacer l'histoire roumaine dans un contexte plus large : *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, Bucarest, 1980. Parmi les synthèses récentes: M. Constantinescu, C. Daicoviciu, Şt. Pascu, *Histoire de la Roumanie*, Roanne, 1970; Dinu C. Giurescu, *Histoire illustrée des Roumains*, Bucarest, 1981.

La plupart des manuscrits copiés dans les pays roumains aux XVe-XVIe siècles appartenaient principalement à la littérature liturgique ou homilétique[4]. D'autre part, des romans populaires parvinrent à la même époque dans les pays roumains, notamment par l'intermédiaire des Slaves balkaniques. Ils contiennent souvent une morale religieuse, soit sous la forme d'écrits apocryphes – par exemple le *Voyage de la Mère de Dieu aux Enfers* – , soit par la transposition chrétienne d'anciens livres de sagesse orientale, tel l'ancien roman byzantin *Barlaam et Josaphat*. De courts extraits de ce dernier figurent dans les *Enseignements* du prince valaque Neagoe Basarab à son fils Théodose, une oeuvre politique majeure du Moyen Age roumain, rédigée vers 1520[5].

La circulation des textes slavo-byzantins rendait les principautés particulièrement réceptives aux grands courants spirituels de l'Europe du Sud-Est. Ainsi, la Valachie et la Moldavie aux XIVe-XVIe siècles ont été influencées par l'hésychasme. Ce mouvement spirituel né dans l'Église byzantine au XIVe siècle fut aussi accompagné d'une intense activité culturelle, notamment en Bulgarie, sous le double patronage du patriarche Euthyme de Tărnovo et du tsar Jean Alexandre (1331-1371)[6]. Fortement implanté dans les monastères du Mont Athos, l'hésychasme se répandit dans les communautés monastiques bulgares qui devinrent les grands centres hésychastes des Balkans.

Sa pénétration dans les pays roumains est liée à l'influence bulgare – par les relations entre le patriarche Euthyme et le moine Nicodème de Tismana en Valachie au début du XVe siècle – mais aussi à l'influence directe de l'Athos, qui forma Nicodème ou encore l'ex-patriarche de Constantinople Niphon II,

---

[4] Parmi les ouvrages généraux sur la littérature roumaine médiévale, celui de Nicolae Cartojan demeure un classique, bien qu'un peu ancien : *Istoria literaturii române vechi* (Histoire de la littérature roumaine ancienne), Bucarest, 1980 (réédition); mais aussi : Ştefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Chisinau, 1992 (réédition); Alexandru Piru, *Istoria literaturii române. Perioada veche*, vol.I, Bucarest, 1970.

[5] L'oeuvre est conservée dans trois versions: grecque, slave et roumaine. Les plus anciennes (slave et grecque) datent du XVIe siècle tandis que la traduction roumaine du XVIIe siècle est la seule complète. L'édition la plus récente comprend la version roumaine et les fragments de la version slave : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* (Les Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose), édition de Dan Zamfirescu, Florica Moisil et Gheorghe Mihăilă, Bucarest, 1970.

[6] Le rôle de l'hésychasme dans la culture des Slaves balkaniques est rappelé par Dimitri Obolesnky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, Londres, 1971, surtout pp.301-307; voir aussi „Late Byzantine culture and the Slaves. A study of acculturation", XVe Congrès international d'études byzantines, Athènes, 1976, in *The Byzantine Inherance of Eastern Europe*, Londres, 1982 pp.3-26. Voir aussi une étude approfondie de l'activité culturelle à Tărnovo et ses conséquences pour les pays roumains : Emil Turdeanu, *La littérature bulgare du XIVe et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, 1957.

exilé en Valachie au début du XVI^e^. L'érémitisme gagna également les pays roumains, sans devenir toutefois une pratique dominante. On peut du moins relier à l'influence hésychaste certains ermitages (*schituri*), par exemple ceux des monts de Buzău en Valachie, qui reçurent des donations du prince Neagoe Basarab[7].

D'autre part, dans les *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose* règne une rigoureuse spiritualité monastique; l'importance de ces passages ascétiques a même fait douter quelques historiens roumains de la paternité princière de l'oeuvre[8]. Il existe cependant d'autres écrits de cette nature, imprégnés eux aussi d'un esprit ascétique, tels les conseils du grand-prince de Kiev Vladimir Monomaque à ses fils au XII^e^ siècle[9]. Au-delà de l'ouvrage parénétique, destiné à l'éducation du jeune prince, les *Enseignements* reposent sur la puissance rédemptrice de la prière et du repentir, avec une force toute particulière qui semble due au courant hésychaste. Les hésychastes avaient remis au goût du jour les théologiens de l'époque patristique (Jean Chrysostome), protobyzantine (Ephrem le Syrien) et byzantine (Syméon le Nouveau Théologien) qui préconisaient l'ascétisme, notamment dans des sermons adressés aux moines. Ce sont ces mêmes sermons qui constituent les sources des passages ascétiques des *Enseignements*, et cela ne doit pas nous surprendre : les recommandations de dépouillement signifient que le prince doit se méfier des attraits de „ce vain monde"; rappelons à ce propos que l'idéal monastique incarnait les plus hautes vertus chrétiennes.

D'ailleurs, l'attrait du monastère n'était pas plus étranger aux familles princières roumaines qu'il ne l'avait été pour les *basileis* byzantins[10]. L'oncle de Neagoe Basarab, le grand ban Barbu de Craiova renonça, à la fin de sa vie en 1520, à sa haute dignité pour revêtir la robe monastique. Comme d'autres princesses devenues veuves, Despina, l'épouse serbe de Neagoe, se retira dans

---

[7] Pavel Chihaia, „Cu privire la Învăţături şi la câteva monumente din vremea lui Neagoe Basarab" (Autour des Enseignements et de quelques monuments de l'époque de Neagoe Basarab), *Neagoe Basarab, 1512-1521. La 460 de ani de la urcarea sa pe tronul Ţării Româneşti* (Neagoe Basarab, 1512-1521. 460 ans depuis son avènement sur le trône de la Valachie), Bucarest, 1972, pp.130-202.

[8] Le débat est présenté précisément par Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab şi Învăţăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate* (Neagoe Basarab et les Enseignements à son fils Théodose. Les problèmes controversés), Bucarest, 1973. L'auteur attribue cette oeuvre au prince Neagoe lui même.

[9] Des extraits traduits de cette oeuvre dans *La Russie ancienne, IX^è^-XVII^e^ siècles*, édition de M. Laran et J. Saussay, Paris, 1975, pp.72-75.

[10] Rodolphe Guilland, „Les empereurs de Byzance et l'attrait du monastère", *Etudes byzantines*, Paris, pp.33-51.

un monastère après la mort du voiévode. Plus tard, en 1568, le prince de Moldavie Alexandre Lăpuşneanu – qui avait épousé une demi-serbe – confia le trône à son fils afin de mourir sous l'habit monacal, comme en témoigne le chroniqueur Azarias : „les choses de l'avenir lui ont plu davantage que celles qui sont immédiates et au lieu de la pourpre brodée d'or, il a revêtu le vêtement de laine monacal"[11]. A l'approche de la mort, le voiévode éprouva un besoin de „fuite du monde" qui nous semble proche à certains égards de l'esprit des *Enseignements.* Certes, il s'agit d'un exemple plus tardif, mais les continuités l'emportent dans la littérature historique roumaine des XV^e^-XVI^e^ siècle[12].

Ces quelques aspects montrent combien il est difficile de comprendre la culture roumaine médiévale indépendamment de son environnement slavo-byzantin. Même si des liens politiques et économiques importants ont existé aussi avec l'Occident chrétien, surtout avec les royaumes voisins de Hongrie – puis avec la principauté de Transylvanie – et de Pologne, la culture roumaine prise au sens large – littérature religieuse, politique et historique, architecture, iconographie, etc. – révèle une synthèse avec des caractéristiques originales, mais nourries principalement par des apports slavo-byzantins. Si les manuscrits copiés en grec sont très rares, c'est parce que cet héritage culturel a été transmis aux Roumains principalement par les Slaves balkaniques.La voie de transmission bulgare a été mise en évidence, notamment les liens entre le centre religieux et culturel de Tărnovo et la Valachie voisine, jusqu'à la conquête de la Bulgarie par les Ottomans, c'est-à-dire la chute de Tărnovo en 1393 et de Vidin en 1396. L'origine bulgare des modèles de nombreux manuscrits copiés au XV^e^ et XVI^e^ siècles dans les deux principautés a été montrée[13]. C'est le cas notamment pour des oeuvres byzantines traduites en slave (*Barlaam et Josaphat)* comme pour des oeuvres originales, notamment des Vies de saints bulgares qui ont circulé aussi au nord du Danube (*Vie de Saint Jean de Rila* et de *Sainte Philothée de Tărnovo* , écrites par le patriarche Euthyme). Il n'est plus possible de suivre le devenir de cette influence bulgare après la fin du XIV^e^ siècle, au-delà de l'activité de l'higoumène Nicodème de Tismana en Valachie,

---

[11] Le moine Azarias, in *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI publicate de Ion Bogdan* (Les chroniques slavo-roumaines des XV^e^-XVI^e^ siècles publiées par Ion Bogdan), édition de Petre P. Panaitescu, Bucarest, 1959, p.147.

[12] C'est l'un des aspects que nous étudions dans notre thèse de doctorat qui porte sur le pouvoir souverain et ses bases idéologiques dans les principautés roumaines, à partir de l'étude des chroniques médiévales.

[13] Emil Turdeanu, *op.cit.*, *passim.*

qui eut au moins des relations épistolaires avec le patriarche Euthyme[14]. Les conséquences de la défaite bulgare furent terribles, les élites s'enfuirent ou furent réduites au silence, comme les derniers souverains et le patriarche Euthyme, qui mourut en exil.

Malgré les conséquences des défaites serbes de 1371 et 1389, les liens religieux et culturels furent importants au XV^e siècle avec les Roumains[15]. Le patriarche serbe d'Ipek (Pec) intronisa le métropolite moldave Théoctiste au milieu du XV^e, signe que les relations entre les Églises roumaines et Constantinople étaient distendues à l'époque de la conquête de la ville. D'autre part, une partie des élites serbes a pu trouver refuge en Valachie après la disparition du dernier despotat en 1459. Maxime Brancovitch, qui appartenait à une famille de despotes, devint même métropolite de Valachie au début du XVI^e siècle et sa nièce Despina épousa le futur voiévode Neagoe Basarab. Ce mariage perpétuait une tradition d'alliances entre les dynastes roumains, bulgares et serbes depuis le milieu du XIV^e siècle. C'est aussi en partie sous le règne de Neagoe que le moine monténégrin Macaire, pour la première fois dans les pays roumains – et à une époque assez précoce pour l'Europe orientale : 1508-1512 –, imprima grâce au patronage princier des livres religieux en langue slavonne.

L'héritage byzantin dans les pays roumains est essentiellement lié à l'orthodoxie. C'est elle qui a maintenu les liens entre les Roumains et l'hellénisme post-byzantin, qu'un grand historien roumain, Nicolae Iorga, étudia notamment dans sa synthèse *Byzance après Byzance*[16]. Après la disparition des empereurs grecs, l'Église est demeurée l'héritière de Byzance, qu'il s'agisse du patriarcat oecuménique, qui reçut de Mahomet II un statut privilégié, ou de l'Athos, dont l'autonomie fut reconnue[17]. Les liens entre les Églises roumaines et le patriarcat sont anciens : les pays roumains étaient entrés dans la „famille d'État byzantine" d'abord avec la reconnaissance par Constantinople de leur

---

[14] Le moine Nicodème de Tismana organisa les premiers monastères en Valachie. Sur sa place dans la culture roumaine et l'influence de l'hésychasme : Emil TURDEANU, *op.cit.* et "Les premiers écrivains religieux en Valachie : l'hégoumène Nicodème de Tismana et le moine Philothée", *Revue des études roumaines*, II, Paris, 1958, pp.114-144; Emil LAZARESCU, "Nicodim de la Tismana şi rolul său în cultura veche românească" (Nicodème de Tismana et son rôle dans l'ancienne culture roumaine), I, *Romanoslavica*, XI, Bucarest, 1965, pp.237-285.

[15] Ion Radu Mircea, "Relations culturelles roumano-serbes au XVI^e siècle", *Revue des Études Sud-Est européennes*, I, 3-4, Bucarest, 1963, pp.377-420.

[16] Nicolae IORGA , *Byzance après Byzance*, Paris (réédition), 1992.

[17] Sur ces aspects: Steven Runciman, *The Great Church in Captivity, A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independance*, Cambridge, 1968.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

siège métropolitain au XIVe siècle (Valachie) et au début du XVe (Moldavie). Au début du XVIe siècle, ils ont retrouvé toute leur importance, comme en témoignent des visites de patriarches, à la recherche d'un soutien financier, par exemple en Valachie en 1517[18].

Les patriarches, comme d'autres hiérarques grecs, savaient qu'ils pouvaient compter sur la „générosité" des voiévodes roumains. Demeurés après 1460 les derniers monarques orthodoxes de l'Europe du Sud-Est, les princes poursuivirent leurs donations à diverses communautés, pratique initiée dès le XIVe siècle, en imitant le patronage des souverains bulgares et serbes. La sultane Mara – de la famille serbe des Brancovitch –, veuve de Murad II, adopta symboliquement le voiévode valaque Vlad le Moine et lui confia en 1492 la protection et l'entretien du monastère serbe Chilandar, lui transmettant ainsi le droit de fondation[19]. Il faut souligner l'importance des donations de certains princes, ainsi qu'une certaine amplitude géographique, notamment sous les règnes d'Étienne le Grand en Moldavie, de Radu le Grand et de Neagoe Basarab en Valachie[20]. Ce dernier apparaît même comme „le donateur (*ktitor*) de toute la Sainte Montagne" (l'Athos) sous la plume de Gabriel le *prôtos*, supérieur général de l'Athos[21]. Le patronage des princes roumains a favorisé les échanges culturels, non seulement avec des monastères grecs, mais aussi avec ceux qui étaient occupés par des moines serbes et bulgares – Chilandar, Zographou, sans oublier Kutlumus, considérée alors comme la „Laure de la Valachie".

Les relations entre la Valachie et l'Église post-byzantine furent encore plus étroite pendant le séjour de l'ex-patriarche oecuménique Niphon II; formé à l'Athos, il occupa à deux reprises le siège patriarcal de Constantinople. Vers

---

[18] Sur les visites patriarcales: N. POPESCU, *Patriarhii Ţarigradului în Ţările Române în veacul al XVI-lea* (Les patriarches de Constantinople dans les Pays Roumains au XVIe siècle), Bucarest, 1914.

[19] Le privilège de 1492 est publié dans la collection *Documenta Romaniae Historica,* B. *Ţara Românească,* volume I (1247-1500), édition de P.P.Panaitescu et D. Mioc, Bucarest, 1966, pp.377-380.

[20] Sur les donations roumaines à l'Athos, voir notamment les travaux de Petre Ş. NĂSTUREL, „Le Mont Athos et ses premiers contacts avec la principauté de Valachie", *Bulletin de l'Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen,* I, 1-2, Bucarest, 1963, pp.31-38; „Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVIe siècle", *Revue des Études Sud-Est européennes*, II,1-2, 1964, pp.93-126; plus récemment la thèse: *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe à 1654*, Rome, 1986.

[21] Le *prôtos* Gabriel, „Viaţa şi traiul Sfinţiei Sale Părintelui nostru Nifon, patriarhul Ţarigradului..." (La vie de Sa Sainteté notre père Niphon, le patriarche de Constantinople), *Literatura română veche*, vol.1, édition de Gheorghe Mihăilă et Dan Zamfirescu, Bucarest, 1969, p.91.

1503, alors qu'il a été destitué, nous le rencontrons en Valachie, suite à l'invitation du prince Radu le Grand. Nous savons qu'il convoqua un synode local pour réorganiser l'Église valaque, mais il a aussi probablement laissé une empreinte culturelle dans la principauté. La *Vie de Niphon*, hagiographie rédigée par le *prôtos* Gabriel, du moins la version destinée à magnifier le règne de Neagoe Basarab, lui attribue un rôle de guide spirituel du futur prince, qui n'occupait alors qu'une fonction secondaire bien qu'il appartînt à la grande famille des bans de Craiova[22]. Canonisé après sa mort, il a été particulièrement vénéré par l'Église valaque, comme en témoigne la somptueuse cérémonie d'accueil de ses reliques par Neagoe[23].

L'historiographie slavo-roumaine : synthèse culturelle et identité orthodoxe

Comme dans les pays slaves, les oeuvres historiques byzantines qui circulaient dans les principautés roumaines servirent de modèles à l'historiographie naissante. Mais la seule présence de celles-ci, notamment dans des codex où elles précédaient les chroniques „nationales", témoigne également du processus d'acculturation des élites. Les chroniqueurs byzantins qui relataient l' "histoire du monde" depuis sa création étaient les mieux connus[24]; d'une façon analogue aux Slaves, la transmission de ces chroniques répondait probablement à un besoin d'intégration des Roumains dans l'histoire universelle[25]. Outre l'apport d'informations sur l'histoire du monde, ils offraient la possibilité d'une continuité avec l'histoire plus récente de leurs propres Etats[26].

---

[22] „Viața şi traiul Sfinției Sale Părintelui nostru Nifon...", pp.76-77. La *Vie de Niphon* est conservée dans des versions grecque et roumaine. Sur leur succession : Petre S. NASTUREL, „Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la *Vie de saint Niphon II*, patriarche de Constantinople", *Revue des Études Sud-Est européennes,* V, 1,2, 1967, pp.41-75.

[23] „Viața şi traiul Sfinției Sale Părintelui nostru Nifon...", pp.87-88.

[24] Une présentation des versions circulant dans les pays roumains : Gheorghe MIHĂILĂ, "Istoriografia română veche (sec. al XV-lea - începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină şi slavă" (L'historiographie roumaine ancienne (XV^{e}-début du XVII^{e}) en rapport avec l'historiographie byzantine et slave), *Romanoslavica,* XV, 1967, pp.158-202. La chronique de Constantin Manassès, connue en Roumanie par sa traduction bulgare du XIV^{e} siècle, a notamment influencé le style des chroniqueurs moldaves du XVI^{e} siècle.

[25] L'importance des chroniques byzantines chez les Slaves est rappelé par Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, *op.cit.*, p.330.

[26] Dumitru NASTASE, „Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits „Miscellanées", *Cyrillomethodianum*, V, Thessalonique, 1981, pp.22-48. La présence dans les mêmes codex du XVI^{e} de chroniques universelles byzantines et de chroniques moldaves établirait une „continuité impériale", permettant aux princes de revendiquer l'héritage des empereurs chrétiens.

Certes, les premières oeuvres originales slavo-roumaines ne se distinguent guère en général de ces modèles, mais au moins deux d'entre elles, composées sous l'influence de la cour valaque de Neagoe Basarab, méritent une attention particulière : les *Enseignements de Neagoe Basarab* et la *Vie de Niphon*. Quel que soit le degré de participation du grand rhéteur du patriarcat de Constantinople Manuel de Corinthe à l'élaboration des *Enseignements*[27], il n'en demeure pas moins que cette oeuvre témoigne, sinon des réalités politiques, du moins de l'atmosphère culturelle qui régnait à la cour valaque à cette époque.

Ouvrage parénétique appartenant au genre des „miroirs des princes", les *Enseignements* se composent de deux parties. La première est destinée à apprendre à un jeune prince chrétien à „marcher dans les pas de Dieu", tant dans son comportement personnel de chrétien que dans le gouvernement qui lui est confié. Divers modèles monarchiques témoignent du destin des souverains „élus de Dieu" – tous des „empereurs" dans la tradition slavo-roumaine –, soumis à l'implacable jugement divin[28].

La seconde partie est constituée d'une succession d'enseignements, écrits probablement pour diverses occasions : il s'agit essentiellement de conseils moraux, concernant par exemple le comportement du prince à table, ou en présence d'ambassadeurs, ou même la conduite de la guerre et de la diplomatie. Tous en tout cas répondent à un même besoin : fournir à la cour valaque un ouvrage didactique visant à éduquer en premier lieu un futur prince et au-delà, tout chrétien désireux de suivre les vertus du „bon prince". Même si les

---

[27] La version grecque conservée a été écrite de sa main. Voir les arguments en faveur d'une paternité totale ou partielle de Manuel de Corinthe : Leandros Vranussis, „Les Conseils attribués au Prince Neagoe (1512-1521) et le manuscrit autographe de leur auteur grec (ou la question homérique de la littérature slavo-roumaine enfin résolue !)", *Deuxième Congrès International des Etudes du Sud-Est européen*, Programme, Athènes, 1970; Petre Ş. Năsturel, "Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des „Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose", *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, vol 21, Athènes, 1975, pp.249-271. Cette dernière argumentation est adoptée aussi par Matei CAZACU, "Slavon ou grec, traduction ou adaptation ? Comment on composait un ouvrage parénétique en Valachie au début du XVI[e] siècle (les Enseignements du prince Neagoe Basarab à son fils Théodose)", *Traduction et traducteurs*, Colloque international du CNRS, 26-28 mai 1986, Paris, 1986. La thèse opposée a été défendue surtout par Dan Zamfirescu, *Problemele controversate, op.cit.*, et plus récemment dans „Între Neagoe Basarab şi Manuil de Corint. Răspuns d-lui Petre Ş. Năsturel" (Entre Neagoe Basarab et Manuel de Corinthe. Réponse à M. Petre Ş. Năsturel), *Contribuţii la istoria literaturii române vechi* (Contributions à l'histoire de la littérature roumaine ancienne), Bucarest, 1981, pp.324-357.

[28] La plupart de ces modèles sont empruntés à l'Ancien Testament (David, Salomon); la Vie de Constantin le Grand, composée au XIV[e] par le patriarche bulgare Euthyme de Tărnovo, est une autre source importante. Voir la note 41.

circonstances de la rédaction – notamment la participation de Manuel de Corinthe – ne sont pas définitivement éclaircies, il est vraisemblable que l'oeuvre a été réellement commandée par Neagoe. Enfin, il est presque certain que la première partie a été créée en Valachie : conservée partiellement en slavon et intégralement dans la traduction roumaine du XVII^e^ siècle, elle n'apparaît pas dans la version grecque.

Une littérature slavo-moldave s'est développée parallèlement. L'historiographie naissante de la Moldavie se présente comme une succession de chroniques dont la composition s'étale entre la fin du XV^e^ siècle et le troisième quart du XVI^e^. Bien que leur circulation ait été d'une portée limitée, tout comme leurs sujets de préoccupation, c'est-à-dire principalement l'histoire des princes – de ce point de vue, les *Enseignements* font apparaître des préoccupations supérieures –, les chroniques révèlent un sentiment d'appartenance à la communauté à la fois culturelle et religieuse de l'orthodoxie slavo-byzantine. Or, ce sentiment nous semble en partie exacerbé par les transformations politiques et spirituelles que connut l'Europe du Sud-Est, au détriment des États orthodoxes : en premier lieu la conquête ottomane, et dans une moindre mesure le prosélytisme catholique, ou encore la pénétration de la Réforme. Les menaces pesant sur la Moldavie orthodoxe se manifestent surtout dans les trois dernières chroniques moldaves du XVI^e^ siècle[29].

Bien que l'époque soit un peu plus tardive, quelques précisions nous semblent nécessaires. Le moine Azarias, montrant comment le choix de l'entourage peut entraîner un prince vers le mauvais gouvernement, signale la présence autour du prince moldave d'origine grecque Jean Héraclide dit Despote (1561-1563), de luthériens „haïs de Dieu"[30] puis celle de Polonais catholiques auprès du faible Bogdan Lapusneanu (1568-1572)[31]. L'évêque Macaire déplore une guerre entre le voiévode moldave Bogdan l'Aveugle (1504-1517) et celui de Valachie Radu le Grand en ces termes : „les deux (princes) étant *chrétiens*, c'était une chose sans honneur"[32]; or, ce type de regrets n'apparaît pas dans le récit des conflits entre le même Bogdan et les Polonais. En 1529, à l'appel du roi hongrois Jean Zapolyai, Pierre Rares de Moldavie (1527-1538 et 1541-1546) affronta des nobles hongrois rebelles en Transylvanie; Macaire précise que,

---

[29] Les chroniques successives de l'évêque Macaire de Roman, de l'higoumène Euthyme et du moine Azarias racontent l'histoire de la Moldavie entre 1504 et 1574; le texte slave et la traduction roumaine ont été publiées par P.P. Panaitescu dans *Cronicile slavo-române*.

[30] Azarias, in *Cronicile slavo-române*, p.143.

[31] *Ibidem*, p.148.

[32] Macaire, in *Cronicile slavo-române*, p.91.

malgré la supériorité militaire des Hongrois, les Moldaves finirent par l'emporter : „Mais les *chrétiens* ont appelé Dieu à l'aide et sont partis combattre contre eux", „revenant victorieux de la lutte *ceux qui portent le nom de chrétiens*"[33]. Cette insistance sur la victoire des „chrétiens" face à des adversaires catholiques nous incite à penser que le terme désigne ici les seuls orthodoxes, fidèles en la „vraie foi".

Si les chroniques antérieures contiennent moins d'informations, il n'en reste pas moins qu'une certaine affirmation de l'orthodoxie existait déjà. La chronique dite de Putna I mentionne le concile de l'Union des Églises à Florence (1438-1439), auquel la Moldavie fut représentée[34]. Évidemment, les subtilités dogmatiques des divisions entre chrétiens échappent au chroniqueur, mais l'Union est condamnée en des termes que n'aurait pas renié l' „opposition orthodoxe" contemporaine au concile : „l'empereur grec, le patriarche de Tsarigrad [Tsarigrad, „la ville du tsar" désigne communément Constantinople dans la littérature slavo-roumaine] et de nombreux métropolites se sont assemblés au concile de Florence, chez le pape de l'Ancienne Rome et ils ont été trompés par les Latins et plusieurs d'entre eux sont revenus avec les barbes rasées"[35]. Ainsi, l'historiographie révèle une identité orthodoxe qui rapproche davantage les Roumains de leurs voisins sud-slaves que des catholiques.

Cette identité se manifeste aussi par une solidarité avec l'ensemble de l'orthodoxie soumise par les Ottomans. Dans l'historiographie slavo-roumaine de cette époque, les récits les plus explicites des luttes contre les Ottomans se trouvent dans les chroniques moldaves de la fin du XV^e^ siècle et du début du suivant, qui relatent le long règne d'Étienne le Grand. Cette littérature aulique identifie clairement les Turcs comme principaux adversaires; ils sont désignés par un vocabulaire plus violent, principalement dans la *Chronique anonyme moldave*. Elle rapporte qu'Étienne le Grand a défait en 1475 les „païens" turcs, ce qui a réjoui l'ensemble des orthodoxes (*pravoslavnim*)[36]. L'année suivante, les Moldaves sont battus par les „Turcs maudits", mais le chroniqueur porte aussi un jugement sévère à l'égard des „Valaques félons" accusés à juste titre

---

[33] *Ibidem*, p.96.

[34] Sur l'histoire de l'Eglise moldave : Mircea Pacurariu , *Istoria bisericii ortodoxe române* (Histoire de l'Église orthodoxe roumaine), vol.I, Bucarest, 1992. Emilian Popescu, „Compléments et rectifications à l'histoire de l'Eglise de Moldavie à la première moitié du XV^e^ siècle", *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum*, Bucarest, 1994, pp.455-477.

[35] Chronique de Putna I, in *Cronicile slavo-române*, pp.48-49.

[36] Chronique anonyme moldave (Récit depuis que, par la volonté de Dieu, est né le pays de Moldavie), in *Cronicile slavo-române*, p.18.

d'avoir aidé les Ottomans et en quelque sorte trahi la solidarité qu'ils devaient à leurs frères[37]. Nous sommes là apparemment en présence d'un récit classique d'une guerre entre chrétiens et musulmans.

Cependant, d'une façon générale, les chroniques moldaves et les *Enseignements* insistent peu sur les aspects religieux du conflit. Il est vrai que les Roumains devaient craindre, plus qu'un prosélytisme musulman, des guerres où ils étaient en situation d'infériorité et éventuellement la disparition pure et simple de leurs États, à l'exemple des Slaves balkaniques ou de Byzance. Ainsi, même si les princes roumains ont surtout lutté contre les Ottomans, la principale menace au cours de la période 1450-1520, il ne s'agissait pas pour autant d'une politique exclusive de défense de la chrétienté: à la fin de son règne, Étienne le Grand affronta surtout la Pologne. Alors qu'il avait sollicité de l'aide contre les Ottomans, dans une lettre adressée aux souverains chrétiens en 1475 – arguant de la situation de „porte de la chrétienté" de son pays[38] –, Étienne obtenait en 1497 un contingent de deux mille Turcs pour lutter contre une invasion polonaise, ce qui est noté de façon fort laconique par le chroniqueur anonyme[39]. De ce point de vue, ce sont des réalités politiques incontournables qui se sont imposées aux princes roumains, davantage que de perpétuels projets de croisades[40].

Dans la culture roumaine, l'une des plus fortes représentations de la guerre contre les Ottomans repose sur l'utilisation de l'image de Constantin le Grand en lutte contre les païens. Sous Étienne le Grand fut copié en 1474 le *Panégyrique des empereurs Constantin et Hélène,* écrit un siècle plus tôt par le patriarche Euthyme de Trnovo[41]. Un autre témoignage important est la scène de l'admirable chevauchée de Constantin – accompagné par une cohorte de saints militaires – peinte notamment dans l'église de Pătrăuţi en Moldavie en 1487[42].

---

[37] *Ibidem*, p.18.

[38] La lettre est publiée dans l'anthologie *Literatura română veche*, vol.1, édition G. Mihăilă et D. Zamfirescu, Bucarest, 1969, pp.48-49.

[39] Chronique anonyme, in *Cronicile slavo-române*, p.21.

[40] Des projets de croisades des puissances catholiques contre les Turcs prévoyaient cependant une participation des principautés roumaines. Par exemple les projets du pape Léon X (1517) rappelés par Manole Neagoe, *Neagoe Basarab*, Bucarest, 1971, p.66.

[41] Etude et publication du texte par Gheorghe Mihăilă, „Tradiţia literară constantiniană, de la Eusebiu al Cezareei si Nichifor Calist Xanthopulos, Eftimiei al Târnovei şi domnii Ţărilor Române" (La tradition littéraire constantinienne, d'Eusèbe de Césarée et Nicéphore Caliste Xanthopoulos, d'Euthyme de Trnovo et les princes des pays roumains), *Cultura şi literatura română veche în context european. Studii si texte* (La culture et la litérature roumaine ancienne dans le contexte européen. Etudes et textes), Bucarest, 1979, pp.217-379.

[42] Vasile Drăguţ et Petre Lupan, *La peinture murale de la Moldavie (XV^e^-XVI^e^ siècles)*, Bucarest, 1983, pp.13-14. Voir aussi la note 48.

Tous ces éléments montrent que l'on a recouru à une représentation hautement symbolique: le rappel de la victoire de Constantin par la Croix.

Cependant, d'autres luttes menées par le prince roumain élu de Dieu, y compris contre des chrétiens – présentés alors fréquemment comme les agresseurs –, trouvent dans les chroniques princières une justification, même si l'image traditionnelle du souverain chrétien affrontant les païens pouvait être plus facilement utilisée. La *Chronique anonyme* est particulièrement sévère à l'égard du roi de Hongrie Mathias Corvin qui envahit la Moldavie en 1467: Étienne le Grand y apparaît comme l'instrument de la vengeance divine contre l'orgueil démesuré du monarque[43]. Dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*, nous trouvons bien une mise en garde contre les païens, mais il s'agit de conseils de prudence dans une situation d'infériorité manifeste, et l'esprit de croisade en est absent. En revanche, une „guerre juste" est définie dans les *Enseignements* : elle intervient après que tous les moyens pour sauvegarder la paix ont été épuisés. L'auteur, dans une ultime prière, déplore une guerre contre les „païens" qu'il aurait tout fait pour éviter : „Mais nous, Seigneur, nous ne sommes pas heureux que se fasse cette guerre, selon ce que tu nous a ordonné, et nous ne voulons pas que du sang soit versé, ni souiller nos mains de sang humain"[44]. Cette conception nous semble proche d'un pacifisme chrétien assez répandu à Byzance[45].

En revanche, certaines chroniques reflètent une réaction face au nouveau contexte créé par la disparition des autres États orthodoxes de l'Europe du Sud-Est. La *Chronique serbo-moldave*, probablement rédigée en Moldavie sous le règne de Bogdan l'Aveugle, est un court récit de l'histoire balkanique entre 1359 (fondation de la Moldavie) et 1512 (avènement du sultan Sélim II)[46]. La Moldavie est ainsi reliée à l'histoire d'États au passé plus prestigieux (Byzance, la Bulgarie et la Serbie), tout en apparaissant comme un État orthodoxe qui a survécu à la conquête. La chronique a une structure relativement symétrique : au début, les informations données concernent à la fois la naissance de la Moldavie et la menace croissante des Ottomans (à Gallipoli, en 1354). Ensuite sont relatées les étapes de la disparition des États balkaniques, „par la volonté de Dieu". A la fin, un face à face terrible semble annoncé par plusieurs signes célestes entre la Moldavie survivante – fondée elle aussi par la volonté de Dieu – et à nouveau les Ottomans : le sultan Sélim y est qualifié d' "empereur du mal"

---

[43] Chronique anonyme, in *Cronicile slavo-române*, p.16.

[44] Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, p.279.

[45] Des exemples dans : Alain Ducellier, *Le drame de Byzance, Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, 1994 (réédition), pp.177-181.

[46] Publiée dans *Cronicile slavo-române*, pp.189-193.

et d' "Antéchrist". La mission des Moldaves, voulue par Dieu, semble être une lutte contre les Ottomans, mais l'infériorité roumaine déplace ce combat sur un plan symbolique et eschatologique[47]. La présence de l'*Hymne acathiste*, magnifiquement exprimée dans la peinture extérieure d'églises moldaves de la première moitié du XVI[e] siècle – notamment à Moldovița, où le thème est associé à la superbe représentation du Siège de Constantinople – témoigne aussi de la croyance en une protection divine contre les païens[48].

Cependant, l'image des sultans ottomans s'améliore progressivement dans les dernières chroniques moldaves du XVI[e] siècle[49]. La chronique d'Azarias montre bien l'omniprésence de l'autorité suprême impériale – dont le „paganisme" n'est plus mis au premier plan – celle des sultans de Constantinople. Bien qu'ayant préservé l'autonomie de leurs principautés, les Roumains partageaient en partie le destin des autres héritiers de la culture byzantine – la Russie mise à part – : l'influence politique dominante venait, à nouveau, de „Tsarigrad".

L'héritage slavo-byzantin dans la tradition souveraine

L'héritage slavo-byzantin est particulièrement visible dans la tradition souveraine. Des études ont mis en évidence la place de la tradition politique byzantine en Roumanie[50], ainsi que son influence juridique et institutionnelle[51].

---

[47] On trouve d'autres exemples dans les travaux de Dumitru Nastase, qui cherche à décrypter la signification cachée des chroniques; par exemple: *Byzance d'Eglise et les pays roumains face à l'expansion ottomane dans les Balkans (1354-1432)*, thèse de doctorat, Paris I, 1976. Plus récemment : „Unité et continuité dans le contenu des recueils manuscrits...", *op.cit.* La chronique serbo-moldave y est analysée

[48] Voir les interprétations de Sorin Ulea, „Origines et signification idéologique de la peinture extérieure des églises moldaves", *Revue Roumaine d'Histoire,* II,1, Bucarest, 1963, pp.29-71. L'ensemble de la peinture extérieure moldave est une gigantesque prière pour mobiliser le pays contre le danger ottoman.

[49] Sur ce point, on consultera l'étude de Mihai Berza, „Turcs, Empire ottoman et relations roumano-turques dans l'historiographie moldave des XV[e]-XVII[e] siècles", *Revue des Études Sud-Est européennes*, X, 3, 1972, pp.595-627.

[50] Parmi les principales études, les communications sur le thème "Byzance et la Roumanie" des *Actes du XIV[e] congrès international d'études byzantines*, II, pp.487-656, Bucarest, 1975. Voir aussi Alexandru Elian, "Moldova şi Bizanțul în secolul al XV-lea" (La Moldavie et Byzance au XV[e] siècle), *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare* (La culture moldave à l'époque d'Etienne le Grand), sous la direction de M. Berza, Bucarest,1964, pp.97-179. Andrei PIPPIDI a écrit une synthèse, sur une période un peu plus tardive : *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII* (La tradition politique byzantine dans les pays roumains aux XVI[e]-XVIII[e] siècles), Bucarest, 1983.

[51] Valentin A. Georgescu, *Bizanțul şi instituțiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea* (Byzance et les institutions roumaines jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle), Bucarest, 1980; voir

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dès le XV^{e} siècle, des textes juridiques et canoniques byzantins (par exemple le *Syntagme de Blastarès*), ou même serbes (le *Zakonik* du tsar Étienne Dusan) ont été copiés dans les pays roumains. La réception du droit byzantin s'étend même au-delà du XVI^{e} siècle, puisqu'il influence encore les codes de lois du milieu du XVII^{e}.

L'examen de la diplomatique slavo-roumaine révèle une influence des usages byzantins[52]. L'abréviation *Io* qui précède le nom des princes dans les actes roumains est une contraction de *Ioan* (Jean), rappelant le prénom théophore hébraïque Iohanan, „celui qui est élu de Dieu" (pour régner). Cette formule, peut-être d'origine byzantine, était employée dans la diplomatique bulgare qui influença ensuite celle de la Valachie[53]. L'intermédiaire slave a été un relais indispensable : ainsi, le titre d' "autocrate" (en grec *autokratôr,* dans les textes en roumain du XVII^{e} *singur stăpânitor*), présent surtout dans la titulature des princes valaques, apparaît plutôt dans sa forme slave (*samodrajets*). Il y a encore matière à discuter sur la signification de ce titre : „autocrate" dans les chroniques, est employé avec un sens traditionnel de pouvoir personnel „autocéphale", et son utilisation dans les actes officiels ne s'est jamais limitée aux seuls cas d'association au trône, qui demeurent exceptionnels dans les pays roumains[54].

Le droit divin est la clef de voûte de l'idéologie politique dans les principautés. S'agissant de souverains chrétiens, cela n'a évidemment rien d'exceptionnel; toutefois, sa permanence au cours des siècles en dépit des dominations étrangères – sous la domination ottomane, les nominations des princes sont progressivement devenues le fait des sultans – montre l'enracinement d'une tradition ancienne, dont nous connaissons l'importance particulière à Byzance[55].

---

aussi "Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XV^{e} siècle", *Rapports du XIV^{e} Congrès international des études byzantines,* Bucarest, septembre 1971, pp.49-80.

[52] D. P. Bogdan, „L'influence byzantine dans les textes slavo-roumains", *Actes du VI^{e} congrès international d'Etudes byzantines,* I, Paris, 1948, pp.383-384.

[53] Emil Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova (până în secolul al XVI-lea)* (La titulature des princes et l'association au trône en Valachie et en Moldavie (jusqu'au XVI^{e} siècle), Bucarest, 1960, pp.29-33 pour l'emploi dans la diplomatique bulgare et pp.83-86 pour cette interprétation. Quel que soit le sens originel du prénom "Jean" dans la titulature des tsars bulgares, il semble bien que cette pratique ait été copiée par les chancelleries princières dans le seul but de distinguer les princes régnants et parfois leurs fils.

[54] Emil Vîrtosu, *op.cit.,* a évoqué l'existence possible d'un lien, du moins à l'origine, entre ce titre et l'association au trône – comme à Byzance –, le „grand-voiévode" (prince titulaire) s'intitulant "autocrate".

[55] Rodolphe Guilland, "Le droit divin à Byzance", in *Etudes byzantines*, Paris, pp.207-232.

BCU Cluj / Central University Library

Dans les chroniques, non seulement Dieu a placé le prince sur le trône, mais il l'assiste régulièrement au cours de son règne, notamment dans les victoires qu'il remporte contre tous ses ennemis – comme l'attestent plusieurs signes célestes. Dans les *Enseignements* c'est de la même relation privilégiée du prince „oint de Dieu" – qui est en même temps un simple fidèle, pécheur comme le commun des mortels –, avec Dieu qu'il s'agit. Celle-ci est si forte que l'on pourrait employer le terme de „ministère" pour désigner la fonction princière, surtout comme modèle de comportement, de piété et d'orthodoxie pour les sujets. Comme pour d'autres souverains chrétiens, le droit divin remplit une fonction de légitimation, mais implique aussi de la part de l'Élu le devoir de marcher dans les „pas de Dieu", de respecter scrupuleusement des obligations.

La légitimité de droit divin, qui transparaît aussi dans des portraits princiers[56], était un rempart contre les menaces de dislocation du pouvoir. Le système de succession ne garantissait pas la stabilité : il combinait l'hérédité et l'élection par les privilégiés; cela permettait aux fils ou descendants d'un prince, légitimes ou non, de prétendre au pouvoir – ce qui n'est pas sans rappeler Byzance. Au cours du XVI^e siècle, les princes ont en outre été soumis à la confirmation de leur pouvoir par le sultan. Pour cette raison, si on peut admettre que l'autocratie de droit divin conforte le pouvoir princier à l'intérieur du pays, il est plus difficile de partager l'idée qu'elle affirmerait aussi une indépendance „nationale" à l'extérieur[57]. Outre l'inadéquation du concept d' „indépendance" aux mentalités médiévales roumaines, cela ne semble guère compatible avec la permanence des dominations étrangères, ni avec la volonté des princes roumains de s'intégrer dans la communauté d'héritage byzantin, d'en recueillir et d'en perpétuer les traditions.

La littérature slavo-roumaine contient parfois des allusions à la nature „impériale" du pouvoir des voiévodes moldaves ou valaques. Les exemples les plus significatifs pour la période qui nous intéresse sont ceux des chroniques moldaves, notamment les mentions d'Étienne le Grand comme „tsar"[58]. On peut relever d'autres exemples dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* et les

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[56] Les princes sont couronnés par des anges sur quelques fresques valaques du XVI^e siècle; plusieurs exemples sont analysés par Carmen Laura Dumitrescu, *Pictura murală din Ţara Românească în veacul al XVI-lea* (La peinture murale de Valachie au XVIe siècle), Bucarest, 1978, *passim.*

[57] C'est l'opinion de Valentin A. Georgescu, *Bizanţul si instituţiile româneşti, op.cit.*

[58] Par exemple, lors de son retour triomphal après la victoire sur les Ottomans en 1475 sous les acclamations de "Vive le tsar !", Chronique anonyme, in *Cronicile slavo-române*, p.18.

inscriptions murales du même voiévode dans son église de Curtea de Arges où le mot „tsar” est associé à „prince”[59].

En Roumanie, tout un courant historiographique a, depuis Iorga, insisté sur l'idée impériale chez les princes roumains : la „Byzance après Byzance” – pour reprendre le titre évocateur de Iorga – trouva refuge dans les pays roumains, perpétuant même un „crypto-empire chrétien sous la domination ottomane”[60]. Une autre interprétation a été proposée : l'idée impériale, liée à l'autocratie, servait exclusivement à légitimer la souveraineté interne et l'indépendance des princes[61]. Il faut cependant tenir compte de l'évolution de la souveraineté, dont l'affirmation la plus incontestable – sa reconnaissance par d'autres États – s'est amenuisée au cours des siècles.

En revanche, il est vraisemblable qu'une tradition politique aussi ancienne que l'idée impériale byzantine subit des transformations en fonction des réalités du pays récepteur. Ce sont ces adaptations – par exemple l'évolution sémantique du vocabulaire politique –, parfois même les continuités, qui sont au coeur du débat. Tous les modèles de ces princes sont monarchiques : rois bibliques et empereurs romains et byzantins sont autant d' „empereurs” (*împarati* pour les Roumains) qui incarnent le pouvoir autocratique dans son essence même, tel qu'il a été confié à l'élu de Dieu. La donation d'un prince roumain est „impériale” par analogie lorsqu'elle imite celle des anciens souverains orthodoxes. D'autre part, en s'appuyant sur une idéologie qui faisait de lui un seigneur autocrate sous la dépendance, mais aussi la protection du „Grand Seigneur” ottoman, le „grand empereur autocrate” de Constantinople, le prince roumain s'écartaient des racines nobiliaires de son pouvoir.

L'image des princes dans la littérature historique est conçue sur un modèle proche de celui des anciens *basileis*, lui-même héritier d'une tradition nourrie de références vétérotestamentaires, hellénistiques et romaines. Le prince élu de

---

[59] Ces inscriptions sont publiées dans *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Argeş (sec.XIV-1848)* (Inscriptions médiévales et de l'époque moderne de la Roumanie. Le département historique d'Argeş (XIV^{e} siècle-1848)), édition par Constantin Balan, Bucarest, 1994, pp.203-212.

[60] Cette dernière expression appartient à Dumitru NASTASE , “L'idée impériale dans les pays roumains et le „crypto-empire chrétien” sous la domination ottomane. Etat et importance du problème”, *Symmeikta,* Centre d'Etudes byzantines, Athènes, 1981, pp.201-251; voir aussi Petre Ş. Năsturel, “Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains”, *Byzantina*, 5, Thessalonique, 1973, pp.397-413.

[61] Valentin A. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti*, *op.cit.*; voir aussi „L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIV^{e}-XVIII^{e} siècles). Idéologie politique, structuration de l'Etat et du droit”, *Byzantina*, 3, 1971, Thessalonique, pp.311-339.

Dieu, s'il respecte les obligations divines, peut aspirer à devenir l'image de Dieu sur terre. Dans la *Vie de Niphon*, le *prôtos* Gabriel, après avoir cité les donations de Neagoe Basarab, décrit son règne par ces termes élogieux : „Et non seulement il fut bon pour les chrétiens, mais aussi pour les païens, et il fut pour tous un père miséricordieux, ressemblant au père céleste, qui fait étinceler son soleil et pleuvoir sur les bons et sur les méchants”[62]. Certes, l'auteur de ces lignes est sans doute un Grec, mais cette hagiographie écrite en relation avec la cour princière, a été intégrée dans une grande compilation de chroniques valaque du XVII^{e} siècle, la *Chronique de la Valachie* dite des Cantacuzènes[63]. De ce point de vue, certaines continuités dans la tradition souveraine méritent d'être soulignées.

Outre des qualités exceptionnelles – beauté, bonté, intelligence et sagesse... – le prince idéal se doit d'être un modèle pour tous, comme dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* : il maîtrise ses passions, fait preuve de retenue, y compris dans les moments les plus périlleux. Image de Dieu, il est le juge suprême et c'est même là son principal devoir. La philanthropie en est un autre, capital dans un système politique où le soutien des grandes familles nobiliaires était primordial pour s'assurer du trône et de son maintien au pouvoir. Les boyards sont demeurés un élément essentiel du système politique roumain et si les *Enseignements* insistent sur la légitimité de droit divin du prince, ils affirment aussi que le bon souverain est celui qui a su s'entourer de conseillers et gouverner en épargnant le sang de ses fidèles qui ont commis des fautes – sauf pour les cas les plus graves[64].

Les Roumains ont bénéficié dès le XIV^{e} siècle de contacts privilégiées avec leur environnement slavo-byzantin. L'Église orthodoxe eut un rôle essentiel dans la transmission de la culture slavo-byzantine aux pays roumains – par les nominations de métropolites grecs, les contacts avec des moines slaves, les voyages, les échanges de manuscrits, etc. La culture roumaine médiévale se développa aussi grâce à la protection des voiévodes, dans les cours princières ou dans les monastères qu'ils entretenaient. La symbiose de l'héritage slavo-byzantin et d'États apparus tardivement, alors en plein développement politique et économique, a donné naissance à une culture „slavo-roumaine”; parfois de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[62] „Viața şi traiul Sfinției Sale Părintelui nostru Nifon...", pp.92.

[63] *Istoria Țării Româneşti (1290-1690). Letopisețul cantacuzinesc* (Histoire de la Valachie (1290-1690). La Chronique des Cantacuzènes), édition C. Grecescu et Dan Simonescu, Bucarest, 1960.

[64] *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, p.255.

simple imitation, elle fut aussi capable de produire des oeuvres originales, surtout à partir du début du XVIe siècle.

Cette assimilation de l'héritage slavo-byzantin, ainsi que l'usage du slavon – la langue de l'Église, de la culture et de l'État – par des élites dont la langue vernaculaire est romane permet légitimement de parler d'acculturation. Aucun texte rédigé en roumain avant 1521 n'est parvenu jusqu'à nous, mais des mots roumains d'origine latine filtrent dans des textes[65]. Bien qu'ayant conservé sa structure romane, la langue roumaine s'est enrichie d'apports slaves, tout comme au cours des siècles suivants, selon les influences culturelles, elle intègrera des mots grecs, turcs et français. Le roumain se répandit dans la seconde moitié du XVIe siècle, même si le slavon conserva longtemps son prestige – la chancellerie princière, conservatrice, n'utilisa guère le roumain avant le XVIIe.

En dépit des liens étroits avec les rois catholiques de Hongrie et de Pologne, les voiévodes roumains adoptèrent plutôt des traditions politiques venus de Byzance et des Etats slaves. L'image des princes roumains est certes à rapprocher de celle des empereurs byzantins, bien qu'il ne puisse être question d'une transposition de l'universalité de la *basileia*. Dans les peintures, si le droit divin apparait, les voiévodes et princes ne sont pas en revanche représentés nimbés: on est loin de „l'égal des apôtres" byzantin ou du culte dynastique des Serbes.

Toutefois, c'est dans des attitudes bien connues, comme le patronage des fondations orthodoxes, que les princes agirent le plus en héritiers des prédécesseurs, les anciens „tsars" grecs et slaves. Nous avons souligné le rôle tout à fait caractéristique de Neagoe Basarab pour les donations à l'ensemble de l'Athos. Dans l'inscription de son église d'Argeş, le prince se réclame d'une ancienne tradition politique, assumée depuis longtemps par les Valaques, liés aux dynasties bulgares et serbes[66]. D'ailleurs, la dignité „impériale" des voiévodes est aussi évoquée, rarement, dans des documents externes, telle la lettre de Manuel de Corinthe adressée au „*basileus*" Neagoe Basarab (1519)[67].

---

[65] Une liste des mots en langue roumaine rencontrés dans les textes slavo-roumains, jusqu'au début du XVIe dans Gheorghe Mihăilă, *Dicţionar al limbii române vechi (sfârşitul sec. al X-lea-începutul sec. al XVI-lea)* (Dictionnaire de la langue roumaine ancienne (fin du Xe siècle-début du XVIe siècle)), Bucarest, 1974.

[66] *Inscripţii medievale şi din epoca modernă,* pp.208-210. Voir aussi l'analyse de Petre Ş. Năsturel, „Învăţăturile lui Neagoe Basarab în lumina pisaniilor de pe biserica mănăstirii de la Argeş" (Les Enseignements de Neagoe Basarab à la lumière des inscriptions murales du monastère d'Argeş), *Mitropolia Olteniei*, 1960, 1-2, pp.12-23.

[67] Petre Ş. Năsturel "Manuil de Corint către Neagoe Basarab", *România literară*, II, 51, 1969, p.13; et aussi „Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des „Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose" ", *op.cit.*

Enfin, il ne faudrait pas sous-estimer l'importance de la position de ces princes chrétiens sous la domination ottomane. Une synthèse complète reste à faire sur le degré de souveraineté concédé par les „protecteurs" ottomans, qui laissaient à une date plus tardive (témoignages du XVIII^{e}) les princes (des *beys* dans la hiérarchie ottomane) nommés à Constantinople être couronnés dans l'église patriarcale, avec une cérémonie qui rappelait les derniers sacres impériaux. On peut aussi méditer sur les paroles attribuées à Radu le Grand dans la *Vie de Niphon*, lorsqu'il promet au patriarche disgrâcié d'obtenir l'autorisation du sultan de le faire venir en Valachie („ne t'inquiète pas pour cela, c'est mon affaire") : sans doute connaissait-il les limites réelles de son influence[68].

[68] „Viața și traiul Sfinției Sale Părintelui nostru Nifon...", p.74.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Benoît Joudiou

REMARQUES SUR LA SIGNIFICATION DU TITRE SOUVERAIN DANS LES PRINCIPAUTES ROUMAINES

L'une des singularités des Principautés roumaines est l'absence d'un titre, reconnu par les autres pays, qui eût jamais exprimé leur souveraineté interne. „Voïévode” était davantage l'expression d'une dignité, qui permettait dans la hiérarchie médiévale, de classer les monarques roumains parmi les „ducs”[1]. Quant au second titre, celui de „*domn*”[2], qui fit son apparition en association avec „voïévode” dans les premiers actes princiers à la fin du XIVe siècle, il présente une telle imprécision qu'il nous semble plus à propos, dans la traduction des textes anciens, de le traduire par le mot français „seigneur”, plutôt que par „prince”, comme c'est le cas fréquemment dans l'historiographie. Nous allons naturellement nous en expliquer.

L'usage du titre de „*dom*” est à rechercher dans l'imitation des titulatures de certains souverains voisins au XIVe siècle. Chez les Slaves du Sud, „*gospodin*” n'était pas à proprement parler un titre. Selon l'historien bulgare Georgi Bakalov, ce terme introduit sous l'influence occidentale („*dominus*”) était inconnu dans les actes des souverains bulgares, mais on le rencontre dans la Byzance des Paléologues et surtout chez les Serbes[3]. En ce qui concerne les

---

[1] Sur l'origine et la nature du pouvoir des voïévodes : Ion Bogdan, „Originea voievodatului la români”, *Analele Academiei Române*, Memoriile Secţiunii istorice, seria II, tom. XXIV, 1901-1902, p.203-204. Sur le caractère limité du titre de „voïévode” : Emil Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova (pînă în secolul al XVI-lea)*, Bucarest, 1960, p.106. L'auteur note l'infériorité de ce titre par rapport à „*domn*”. Voir aussi : G.I. Brătianu, *Sfatul domnesc şi adunarea stărilor în principatele române*, Evry, 1977, p.31.

[2] Nous désignons par ce terme roumain, qui ne se diffuse qu'au XVIIe siècle, les titres suivants : le mot latin *dominus*, qui en est à l'origine, et que l'on rencontre dans les textes latins, le mot slave d'origine balkanique *gospodin*, utilisé surtout en Valachie, et le terme slave d'origine polono-lithuanienne *gospodar*, utilisé plutôt en Moldavie. Voir Ilie Minie, „Gospodin şi gospodar”, *Cercetări istorice*, Iaşi, 8-9, 1932-1933, 2, p.241-255. Voir aussi : D.P. Bogdan, „L'influence byzantine dans les textes slavo-roumains”, *Actes du VIème congrès international d'Etudes byzantines*, Paris, 1948, I, p.383-384. Le *Lexicon Paleoslovenico-graecolatinum*, de Franz Miklosich donne „*dominus*” comme traduction latine de *gospodar/gospodin* et *gospod*.

[3] Georgi Bakalov, „Quelques particularités de la titulature des souverains balkaniques au

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bulgares, il semble cependant, si l'on s'en tient à un document, que le terme fut utilisé par le tsar de Vidin, Sracimir, à la fin du XIV^e siècle[4]; or, ce "tsar" entretenait des relations intenses avec les Valaques, puisqu'il était le beau-frère du voïévode Vladislav I^er.

En Serbie, l'usage de „*gospodin*" se généralisa dans la seconde moitié du XIV^e siècle[5]. Le terme n'était pas à proprement parler un titre, mais il était utilisé pour conforter la position du souverain. Le „despote" Étienne Lazareviç – c'était là son titre officiel –, s'intitulait „seigneur (*gospodin*) de tous les Serbes[6]. En Moscovie, on employait dès le XV^e siècle, en complément à „grand-prince" (*veliki kneaz*), puis à „tsar", le titre de „*gosudar*". Celui-ci, que l'on peut traduire à l'origine par „maître", était très proche du „*gospodar*" utilisé dans le royaume voisin polono-lithuanien[7]. Chez les Slaves du Sud, ainsi que chez les Russes pour le terme proche de „*gosudar*", le terme désignait donc un prince territorial, et *a fortiori* le souverain, c'est-à-dire le maître du pays, ou de son peuple.

Dans la tradition occidentale, „*dominus*" avait un sens plus vaste, désignant aussi bien le souverain qu'un simple seigneur; le terme exprimait donc la dignité d'un maître, quel que fût son rang dans la hiérarchie médiévale. Il faut remarquer ici que „*dominus*", traduit en français par „seigneur", pouvait très bien désigner le souverain : au XVI^e siècle, le sultan des Ottomans n'était-il pas parfois simplement dénommé le „Grand Seigneur"? La tradition occidentale apparaît également dans des diplômes rédigés en slavon pour les monastères valaques de Tismana et de Vodiţa dans la première moitié du XV^e siècle, où l'empereur germanique Sigismond est qualifié de „*gospodin*" pour des territoires placés sous sa „domination", sans que l'on prît la peine de préciser explicitement

Moyen Age", *Etudes balkaniques*, XIII, 1977, 2, p.79.

[4] *534 de documente istorice slavo-române din Ţara Românească şi Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul 1346-1603, Din arhivele oraşelor Braşov şi Bistriţa*, éd.trad. G.I. Tocilescu, Bucarest, 1931 doc.1, p.3. Une lettre de Sracimir à la ville de BraÒov (non datée, entre 1369 et 1396). La lettre émane du "seigneur tsar (*gospodin car*)", „Jean Sracimir, tsar des Bulgares".

[5] Il accompagnait „tsar" pour désigner le souverain, Georgi Bakalov, art.cit., p.79. Voir aussi Karel Kadlec, *Introduction à l'étude comparative de l'histoire du droit public des peuples slaves*, Paris, 1933, p.93-94. Le terme désigne à la fois le prince Lazare, principal souverain serbe entre 1371 et 1389 („prince et *gospodin* autocrate"), que des seigneurs plus modestes, tels les frères Balsiç de la Zeta.

[6] *Documenta Romaniae Historica* (=DRH), B, vol.I, doc.31, p.67-70. Cette donation, datée de 1406, confirme aux monastères valaques de Tismana et de Vodiţa des domaines en Serbie. La titulature complète est : „Le despote Étienne, par la grâce de Dieu seigneur de tous les Serbes (*gospodin vcem Srbliem*) et de la Podunavie".

[7] Karel Kadlec, *op.cit.*, p.159, p.161 et p.164.

quel était son titre réel de souveraineté[8]. Dans les actes moldaves rédigés en slavon, le roi de Pologne est présenté avec plusieurs de ses titres, et le terme „*gospodar*” indique clairement sa „domination” sur plusieurs pays[9].

L'usage que les Roumains firent de ce titre est à l'origine comparable à celui des pays voisins. C'est en tant que seigneurs du pays que les voïévodes roumains s'intitulèrent dès le XIVe siècle „*gospodin*” (ou „*gospodar*” en Moldavie). L'adjonction de ce titre était d'une importance capitale : car si „voïévode” désignait une dignité personnelle et n'indiquait aucune souveraineté, „seigneur” exprimait bien la domination exercée sur un territoire clairement identifié; on s'intitulait „seigneur du Pays roumain” (de la Valachie) ou „du Pays moldave”. En Valachie, la première mention de cette titulature se trouve dans le plus ancien acte conservé en slavon, une donation de Vladislav Ier à des monastères valaques en 1374 : „en Christ Dieu, le bon croyant Vladislav-Voïévode, par la grâce de Dieu, seigneur (*gospodin*) de toute l'Hongrovalachie”[10]. La titulature des princes valaques ne devait plus guère évoluer jusqu'au XIXe siècle. Ainsi, la formule de droit divin “par la grâce de Dieu” était associée à „seigneur”, et non pas à „voïévode”, ce qui montre la supériorité du premier titre. Un voïévode pouvait être titulaire d'une dignité conférée par un roi, mais il était „seigneur” de son pays, au même titre que les souverains voisins, quels que fussent leurs titres précis dans la hiérarchie politique médiévale.

Le titre de „seigneur”, naturellement très imprécis, ne pouvait pas se substituer à celui de „voïévode”; au contraire, il s'y associait pleinement. Dans un acte du 21 novembre 1398, un grand boyard valaque mentionnait son maître, „le seigneur voïévode (*gospodin voevoda*) Io Mircea”[11]. Comme pour les souverains balkaniques, „*gospodin*” s'associait au titre principal porté par le souverain : dans le cas roumain, il en précisait le sens. Puisqu'il existait des

---

[8] DRH, B, vol.I, doc.46, p.92-93. Dans un diplôme de 1419, Sigismond, empereur et roi de Hongrie, est aussi „seigneur de la Dalmatie, des Tchèques, des Allemands et d'autres pays et de nombreux seigneurs (*gospodam*)”.

[9] *Documentele lui Ştefan cel Mare*, éd.trad. Ioan Bogdan, 2 vol., Bucarest, 1913, vol.II, doc.134, daté du 9 octobre 1467. Les plénipotentiaires moldaves et polonais promettent de remettre à plus tard des négociations en cours sur les litiges frontaliers. Le roi polonais apparaît avec une titulature assez complète,p.298 : „le très illustre et très grand prince (*kneaja*) et seigneur (*gospodar*) notre très puissant roi Casimir, par la grâce de Dieu, roi de Pologne et grand prince (*velikî kneaz*) de Lithuanie et de Russie et de Prusse et seigneur (*gospodar*) de beaucoup d'autres pays”.

[10] DRH, B, vol.1, doc. 6, p.17-18.

[11] *Ibid.*, doc.19, p.46. Donation du grand boyard Aldea pour le monastère Kutlumus de l'Athos.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

voïévodes en Hongrie et en Pologne qui n'étaient pas souverains sur leur territoire, l'adjonction de „seigneur du Pays roumain" indiquait bien une domination sur le territoire entier du pays. Le titre, qui apparut donc après „voïévode", signifiait une modification du pouvoir des princes valaques[12].

En Moldavie, après un bref intermède "ducal"[13], le titre de *gospodar* fut adopté vers la fin du XIV^e siècle, sur le même modèle qu'en Valachie. Il s'agissait bien d'un emprunt à des titulatures slaves, puisque le titre apparut en même temps que la rédaction en slavon des actes princiers. En 1392, Roman I^{er} s'intitulait „seigneur par la grâce de Dieu"[14]. Là encore, on ne peut se méprendre sur le sens du titre, d'un usage comparable à celui qu'en faisaient les Slaves. La documentation diplomatique moldave du XV^e siècle, qui est tout de même assez importante, révèle que le mot *gospodar* avait une signification assez vaste, et qu'il désignait notamment les souverains, quel que fût leur titre réel. Le serment écrit de fidélité du voïévode Élias I^{er} à son suzerain le roi de Pologne Vladislav VI (daté du 1er septembre 1435), rédigé en slavon, contient des indications intéressantes sur la terminologie politique employée[15]. Le titre de *gospodar* est porté d'abord par Élias, en tant que maître de la Moldavie, mais aussi par Vladislav, comme „seigneur de la Russie"[16]. Mais l'hommage moldave doit aussi être connu par les „autres seigneurs, rois des autres pays et princes (*kneaj*)". „Rois" et „princes étaient donc dans ce texte des précisions pour le titre de „seigneur" (*gospodar*), que partageait avec eux Élias, cette fois-ci en tant que voïévode.

Un autre exemple vient expliciter ce sens. Répondant à une ambassade du grand-prince de Moscou, Ivan III Vassilevitch, Étienne le Grand lui recommanda de faire la paix avec le grand-prince de Lituanie Alexandre Jagellon et de

---

[12] Valentin A. Georgescu, "Instituțiile statelor române de sine-stătătoare", dans *Constitutirea statelor feudale româneşti*, p.217 : „Lorsque les capitaines chefs de guerre, nommés plus tard exclusivement voïévodes, ont progressé naturellement et ont été poussés à transformer leur pouvoir de commandement temporaire en *domnie*, on a utilisé une structure présente dans la conscience politique religieuse des Roumains et un terme courrant en langue des autochtones, celui de *domn*. De cette fusion ou extension, s'est conservée la tradition des chroniques des *domni* autocrates de droit divin, qui au début auraient exercé surtout une capitainerie, c'est-à-dire un voïévodat dans les choses militaires et de la guerre". Voir aussi Emil Vîrtosu, *op.cit.,* Bucarest, 1960, p.184.

[13] Nous songeons au titre porté par Pierre I^{er} Muşat dans un diplôme du 1er mai 1384. DRH, A, vol.I, doc.1, p.1 : „Nos, Petrus waivoda, dei gratia dux Terre Moldavie..."

[14] DRH, A, vol.I, doc.2, p.3. Cette donation à un boyard est datée du 30 mars 1392.

[15] *Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare,* éd.trad. M.Costăchescu, vol.II, Iaşi, 1932, doc. 194, p.686-688.

[16] La Russie occidentale était alors sous la dépendance du royaume polono-lithuanien.

rejoindre l'alliance des chrétiens contre les „païens" turco-tatars[17]. Il précise que „tous les rois et tous les seigneurs chrétiens *(vci koroleve i vci hrestiinaskii gospodareve)*" s'unissent, et il lui conseille de marcher „avec tous les seigneurs chrétiens (*gospodarîi*) contre les païens". On voit bien que le terme *gospodar* incluait aussi bien des rois que des grands-princes, en bref de puissants seigneurs territoriaux.

Le sens commun du mot „seigneur" dans les pays d'Europe orientale se rapportait ainsi à de grands seigneurs, maîtres d'entités territoriales puissantes. Il est édifiant de ce point de vue que d'autres termes synonymes ont été utilisés à côté du titre slave de *gospodin/gospodar*, pour désigner les princes roumains[18]. C'est aussi le cas pour les dérivés de ce terme : c'est ainsi que l'on trouve celui de *gospodstvo*, qui signifie à la fois le „règne" et le „pouvoir". Plusieurs termes au contenu identique désignent le pouvoir[19]. Dans les pays roumains, le titre de „knèze", utilisé pour désigner le prince dans les pays slaves (en Serbie[20], Pologne et Russie) ne fut pas – en dehors de quelques exceptions – employé par les voïévodes, sans doute parce qu'il avait conservé son sens originel de propriétaire alleutier[21]. Néanmoins, dans certains documents moldaves, les voïévodes se classaient dans la catégorie des „knèzes", en référence à ceux qui vivaient dans le royaume polono-lithuanien. Ils ne faisaient en cela qu'utiliser un terme usuel dans la diplomatique polono-lithuanienne, et dont l'équivalent dans les actes rédigés en latin était "*domini*"[22]. Mais le terme de „knèze", assez proche

---

[17] *Documentele lui Ştefan cel Mare* , doc.176, p.411.

[18] On trouve parfois „*gospod*", dont dérive „*gospodin*", bien que le terme désigne souvent le Seigneur suprême, Dieu. Nous citons les autres, d'un usage plus limité, avec leur traduction latine, selon Franz Miklosich, *op.cit.* : *vladelïe*, et *vladatel'* (*dominus*, *dominator*), *vladîka*, utilisé davantage pour les hiérarques que pour les voïévodes (*dominus*). „*Natchalnik*", d'un usage rare (*dux,princeps*). En roumain ancien, seul le mot d'origine slave „*oblăduitor*" a été conservé dans le sens de maître (gouvernant).

[19] Ces mots, au sens équivalent, ont une fréquence assez faible. Nous en donnons l'équivalence latine selon Franz Miklosich : *vlast* (*principatus*, *potestas*), *oblast* (*potestas*), *drajava* (*imperium*).

[20] Karel Kadlec, *op.cit.*, p.93 : le prince Lazare, chef des armées serbes tué à la bataille du Kosovo (1389, ne portait pas le titre royal, mais celui de „*knez i samodrjavni gospodin*", que l'on peut traduire par prince et seigneur autocrate. L'auteur rappelle, p.9, que comme dans les Pays roumains, ce mot avait à l'origine un sens variable, pouvant même désigner un simple chef de village.

[21] G.I. Brătianu, *op.cit.*, p.30.

[22] A titre d'exemple, citons les deux rédactions, slave et latine, du serment de fidélité d'Élias I[er] au roi de Pologne, le 1[er] septembre 143. La version latine, dans *Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, doc.193, p.684-686, est formulée ainsi : „nous jurons en apportant

au fond de celui de „*gospodin*”, n'était utilisé qu'en référence au contexte polonais. Il n'était pas un titre d'usage interne au XVe siècle, pour les raisons que nous avons déjà indiquées.

Les souverains roumains ont donc utilisé un titre au sens très vague, indiquant seulement que, en tant que voïévodes, ils étaient également les maîtres de leur *dominium*. Quant au titre des princesses, il était naturellement calqué sur celui de leurs époux[23]. L'apparition du terme de *gospodin/gospodar* (ou „*dominus*” dans les actes latins), comme complément naturel à celui de voïévode dès le XIVe siècle, avait donc indiscutablement une signification précise : il indiquait la domination d'un territoire, et par son association à la clause de droit divin “par la grâce de Dieu”, que cette autorité était parfaitement légitime.

Dans la plupart des pays, l'emploi concomitant du mot „seigneur” par le souverain et par des „seigneurs” locaux n'avait en soi aucune importance. Tous étaient des seigneurs en effet, mais seul le monarque portait un titre de souveraineté (empereur, roi). Dans le cas des Pays roumains, cette polysémie est plus problématique. Si la signification du mot „seigneur” dans la titulature devait traduire la souveraineté sur un territoire, ce que le voïévodat n'indiquait pas,

l'hommage et nous l'apportons, donnant par écrit selon la manière et à l'instar des autres seigneurs catholiques (*cetetorum dominorum catolicorum*), en nous engageant avec fidélité, après les serments de nos prédécesseurs, [les] voïévodes...” La mention des „seigneurs catholiques” ne signifie pas ici qu'Élias était catholique, mais seulement qu'il entendait être traité à égalité avec les grands princes du royaume polono-lithuanien. La version slave, doc. 194, p.686-688, contient quelques différences : „nous jurons et nous avons juré, nous nous soumettons et nous sommes soumis, comme se soumettent aussi d'autres princes chrétiens, selon la loi chrétienne (*kneajeata hrstianska*).

[23] Dans les textes qui ne sont pas rédigés en roumain, les formes usuelles sont *domina*, *cneaghina* et *gospojda*. *Domina* était rarement employé; c'était le pendant naturel du „*dominus*” accordé aux voïévodes. Ainsi, dans un acte du 1er mai 1384, Pierre Muşat nommait ainsi sa mère, dans DRH, A, vol.I, doc.1, p.1-2. Le terme de *cneghina* désignait notamment l'épouse d'Alexandre le Bon, Neacşa, dans la *Chronique anonyme de Moldavie* : *Letopiseţul anonim al Moldovei*, éd.trad. P.P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-romîne din secolele XV-XVI publicate de Ioan Bogdan*, Bucarest, 1959, p.14. Mais dès le XVIe siècle semble-t-il, le terme était aussi dévalué que le masculin *kneaz*, puisqu'il s'employait aussi pour des épouses de boyard, comme cette „cneaghina de Barnuş” dans un texte de 1527 : *Documente privind istoria României, A : Moldova*, Sec.XVI, vol.I (1501-1550), doc.202, p.228-229. Aussi, le terme de *gospojda*, le pendant féminin de *gospodin/gospodar*, s'imposa le plus souvent. La similitude est éclatante dans une lettre du logothète valaque Vintilă à la princesse Marie, retenue prisonnière à Braşov en 1480: DRH, B, vol.I, doc.169, p.272-272. Il s'adresse à la princesse avec le titre de “*Gospodinu mi*” („ma maîtresse”). Il lui fait part des efforts que l'on fait pour la libérer, „pour que tu sois à nouveau notre maître (*gospodin*), comme l'est le seigneur (*gospodin*), le voïévode, et comme tu a été auparavant [notre] maître”. L'adresse figurant au verso mentionne la „*gospojda* Marie”. Le boyard s'adresse ici à la princesse comme il le ferait au prince régnant.

alors il faut bien remarquer que cette souveraineté risquait de ne point apparaître explicitement à travers ce seul titre, du moins aux yeux des peuples voisins.

En effet, en Hongrie comme en Pologne, les *domini* étaient également des seigneurs locaux (*potentes*, magnats), inférieurs au souverain dans la hiérarchie féodale. Cette signification n'était évidemment pas ignorée des Roumains, qui entretenaient des rapports privilégiés avec ces royaumes au XIV^e siècle. Nous remarquons d'ailleurs que c'est dans les actes rédigés en latin que règne la plus grande imprécision : „*dominus*" désigne les magnats et les princes du royaume polonais, mais aussi le voïévode moldave, ainsi que le roi, qui est son „seigneur". Cette confusion a été conservée en partie dans le mot roumain *domn*, mais seulement pour un usage précis : lorsqu'il s'agit de désigner de puissants seigneurs dans un État étranger[24].

Mais il est plus troublant que dans quelques actes moldaves du XV^e siècle – et pas au-delà – le terme *dominus* a pu exceptionnellement désigner à la fois, à la mode occidentale, le prince du pays et les boyards. Dans l'acte de donation d'Alexandre le Bon à Rimgaila, son ex-épouse, sœur du roi de Pologne, les boyards mentionnés comme témoins sont tous „*dominus*", et ils joignent pour plus de solennité leur sceau, avec la mention „*sigilius domini...*"[25]. Étienne le Grand, dans un traité de paix avec la Pologne le 4 avril 1459, évoque pour plus

---

[24] Grigore URECHE, *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, rééd.1958, p.129 : à propos de la défaite de la Croisade de Nicopolis (1396), il précise que "de nombreux seigneurs et commandants des Français ont péri (*mulți domni și hatmani ai franțozilor*)". Évoquant l'organisation politique de la Transylvanie,p.135, il note que la diète se réunit dans la ville d'Alba Iulia, "où se réunissent tous les seigneurs (*domnii*) au siège du pays". Miron Costin, *Letopisețulu Țării Moldovei de la Aaron vodă încoace...*, éd. P. P. Panaitescu,dans *Opere*, Bucarest, 1958, p.51; l'auteur évoque les soutiens polonais du voïévode moldave Jérémie Movilă en 1600 : „quelques seigneurs (*domni*) chez les Polonais, tous de grands hommes, des gendres". Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija-vodă pînă la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*, éd. G. Ștrempel, dans *Opere*, Bucarest, 1982, p.p.228, mentionne l'envoi en 1673 d'un "*domn*" polonais pour négocier avec le voïévode Grégoire Ghica, qui se préparait à trahir les Turcs. Les Valaques appellent „*domni*" les grands magnats du royaume de Hongrie, puis de la principauté de Transylvanie. *Istoria Țării Romînești (1290-1690), Letopisețul cantacuzinesc*, éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p.68 : la soumission du pays à l'empereur germanique en 1598 : „Et le pays jura, et tous les *domnii* de la Transylvanie..." De même p.80, au retour du prince Sigismond Bathory en 1600, „tous les *domnii* et voïévodes et tout le pays de la Transylvanie" se soumettent à lui. *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 pînă la martie 1717 [Cronica anonimă despre Brîncoveanu]*, éd. M. Gregorian, dans *Cronicari munteni*, Bucarest, vol.2, 1961, p.328, relate une révolte hongroise contre les Autrichiens qui occupent la Transylvanie en 1697 : „Une somme de têtes, de grands boyards, comme ils disent eux, des *domni...*"

[25] DRH, A, vol.I, doc.48, p.69-72. L'acte est daté du 13 décembre 1421.

de garantie „*sigillum nostrum et sigilla baronum et consiliariorum nostrorum, domini Valachi...*”[26]. Cet usage ayant par la suite disparu dans la diplomatique slavo-moldave, nous pensons qu'il s'agit là d'une influence polonaise.

Dans la correspondance des princes moldaves avec la Pologne, rédigée le plus souvent en slavon, règne une certaine confusion quant à l'emploi du terme „seigneur”. Le mot polonais *pan*[27], employé pour les magnats du royaume, avait aussi le sens de „seigneur” dans les relations féodo-vassaliques. Aux yeux des Polonais, le voïévode moldave, comme les grands voïévodes soumis à la Couronne, était naturellement un „seigneur” (*pan*). En ce qui concerne les Moldaves, nous observons une légère différence sémantique dans la plupart des textes, entre le mot „*pan*”, indiquant la dignité „féodale” des seigneurs – qu'ils soient par ailleurs souverains, magnats ou boyards – et le terme „*gospodar*”, réservé semble-t-il au maître territorial (souverain), mais aussi au suzerain (le roi)[28]. Il est intéressant de constater que „*gospodar*”, qui a donc un sens un peu plus précis que „*dominus*”, ne se rapportait qu'au prince régnant, et parfois au roi de Pologne, mais en aucun cas aux boyards moldaves. Le mot „*gospodar*” était donc employé pour exprimer la souveraineté, ou éventuellement la suzeraineté, tandis que „*pan*” indiquait, outre la suzeraineté, la dignité nobiliaire.

Cependant, l'imprécision de ce terme rend *a priori* difficile une traduction par le français “prince”, puisque, dans son acception la plus large, il désigne des souverains divers. La polysémie des termes – avec cependant la nuance que nous

---

[26] *Documentele lui Ştefan cel Mare*, doc.126, p.266-268. Le traité est conclu avec les émissaires du roi de Pologne, le voïévode de Russie et le voïévode de Podolie. Le prince se distingue des autres „*domini*” moldaves par la dignité voïévodale et l'association du titre à un *dominium* territorial : “*Nos Stephanus woïevoda, Dei gratia dominus terrarum Moldaviae...*” Le terme “Valaques” était parfois utilisé pour désigner les Moldaves à de cette époque.

[27] Franz Miklosich, *op.cit.*, donne comme équivalent *dominus* (seigneur).

[28] Dans l'acte d'hommage des boyards de Moldavie au roi de Pologne, au nom du Pays, le 6 janvier 1395, dans *Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, doc.166, p.309-311 : ils promettent à leur *gospodar* le roi la soumission de leur *gospodar*, le voïévode. Le roi de Pologne lui-même, empruntant de l'argent à Alexandre le Bon, le nomme le 25 mai 1411 *gospodar* du Pays moldave, *ibid.* , doc.175/B, p.640-642. Dans l'acte d'hommage des boyards moldaves au roi Vladislav, le 19 septembre 1436, *ibid.*, doc.202, p.701-705 : les „seigneurs (*panove*) de notre maître (*gospodar*), Élias-Voïévode [...] et tous les chevaliers (*riteri*) et les boyards et le conseil du susnommé et du très puissant Élias-Voïévode, le seigneur (*gospodar*) du Pays moldave” font savoir que “le très puissant Élias-Voïévode, notre susnommé seigneur (*gospodar*) généreux, a fait hier, ici à Lvov, une soumission de fidélité durable et un serment au très illustre prince (*kneajati*), le seigneur (*pan*) Vladislav, roi de Pologne, notre seigneur (*pan*) généreux...” L'intérêt du document est de montrer que, arrière-vassaux du roi, les boyards moldaves savaient différencier leurs deux seigneurs : ils désignent par *pan* la dignité nobiliaire ou féodale, et par *gospodar* le pouvoir de leur maître, le voïévode de Moldavie.

avons relevée entre *gospodar* et *pan* – explique que plusieurs mots dont la signification est proche puissent se suivre, laissant néanmoins deviner une subtilité que nous ne devons pas ignorer[29]. On trouve ainsi l'expression „seigneur prince" pour désigner les monarques polonais[30].

Les monarques roumains, qui ne sont que des voïévodes, ont donc adopté, à l'instar des souverains slaves, le terme de „seigneur". Celui-ci, dans la mesure où il était destiné *a priori* à accompagner le titre principal du souverain (roi, prince, voïévode), ne saurait être traduit par „prince" dans les sources anciennes. Mais dans le même temps, dans la mesure où les chancelleries des pays voisins, influencées par l'usage du latin „*dominus*" confondaient dans le terme plusieurs sens, et pas seulement l'expression de la souveraineté, les Moldaves ont tenté de distinguer – sans grande exactitude cependant – au moins deux sens, afin que leurs voïévodes ne puissent être assimilés aux simples seigneurs du royaume voisin.

Car enfin, l'emploi de „seigneur" pour exprimer la souveraineté, à l'exclusion d'un titre plus précis, ne lasse pas de surprendre. Il faut remarquer toutefois que les princes surent – après quelques rares exceptions au XV[e] siècle – réserver le titre „seigneurial" au seul chef de l'État, ce qui était un premier pas vers sa transformation en titre de souveraineté. D'ailleurs, dès le XIV[e] siècle, le titre des princes roumains était rendu en grec sous cette même forme : le voïévode valaque par exemple était bien un seigneur territorial (*authentes*), reconnu par Constantinople[31]. D'autre part, la souveraineté devait apparaître dans

---

[29] *Documentele lui Ştefan cel Mare* , doc.135, p.303. Étienne le Grand promet, le 28 juillet 1468, sa fidélité au roi de Pologne, „au seigneur, notre seigneur et maître (*panu i panu i gospodarevea na...emu*)". La signification probable est la suivante : au seigneur (dignité), notre seigneur (suzeraineté) et notre souverain.

[30] *Ibid.*, doc.178, p.417-441, les versions slave et latine d'un même document. Il s'agit d'un traité de paix entre la Moldavie et la Pologne. Étienne est naturellement "par la grâce de Dieu, seigneur du pays de Moldavie" (p.428 : *gospodar zemli Moldavskoi*; p.435, *dominus terre Moldaviensis*). Le roi est "l'illustre seigneur prince (*kneajatem panôm/ principem dominum*) Jean Albert, par la grâce de Dieu roi de Pologne, grand-prince de Lituanie, de Russie, de Prusse et seigneur et héritier *(panôm i deadicem/ dominum et heredem*) d'autres pays. La paix a été négociée par "l'illustre seigneur prince Vladislav (*kneajate pana i pana Vladislavu/ principis domini Wladislai*)", le roi de Hongrie. La paix précise qu'aucun ennemi ne pourra "se nommer seigneur (p.430; *gospodarem*/p.436-437 *dominum*) de notre pays de Moldavie" et se réfugier en Pologne, tout comme le prince n'abritera aucun ennemi du roi qui pourrait se nommer "seigneur (*gospodarem*/*dominum*) des pays de la Couronne de sa Majesté".

[31] Le titre est accordé par les patriarches œcuméniques aux voïévodes roumains. „*Authentes*" désigne en grec les seigneurs, les maîtres. On rencontre aussi un autre terme, celui d'*êghemôn*. Les deux mots peuvent être associés, ce qui ne doit pas surprendre. Nous avons vu que les sources

l'association de la mention du territoire et du droit divin : le *dominium* territorial est conféré par Dieu au voïévode.

Il reste à expliquer en quoi ce titre fut finalement suffisant pour exprimer la souveraineté des princes. Il ne faut pas oublier qu'un titre, aussi modeste soit-il, n'avait de valeur que s'il était reconnu par les autres États. C'est seulement ainsi qu'il acquérait un sens juridique précis, que n'avait pas, par exemple, le terme de „seigneur". Or, pour les rois polonais et hongrois, suzerains des Principautés roumaines, leurs vassaux n'avaient pas cessé d'être des "voïévodes", c'est-à-dire des ducs, à qui l'on était prêt probablement à reconnaître une dignité particulière, dans la mesure où ils étaient les maîtres de territoires situés aux marges du royaume. C'est aussi avec cette dignité de "voïévode" que les princes roumains sont entrés dans la domination ottomane, qui a gelé toute transformation du titre pendant plusieurs siècles[32].

Les chroniqueurs qui écrivaient en roumain, à partir du XVII^e^ siècle, ont naturellement traduit l'ancien terme slavon „*gospodin*" par *domn* pour désigner les souverains médiévaux des pays voisins. Traduisant les annales valaques du XVI^e^ siècle, qui utilisèrent probablement quelques extraits des anciennes annales serbes, la *Chronique des Cantacuzène* rapporte ainsi le règne du voïévode valaque Dan I^er^ (1383-1386) : „Celui-là a été le frère de Mircea-Voïévode l'Ancien, et Şişman-Voïévode le seigneur (*domnul*) des Serbes, l'a tué l'année 6864 depuis Adam (1355-1356)"[33]. Šišman était le tsar bulgare de Tărnovo. Or, les titres qui lui sont donnés („voïévode" et „seigneur") n'appartiennent pas à la tradition impériale bulgare, mais témoignent plutôt d'une „roumanisation" de la source, d'après les titres portés par les souverains valaques. De la même manière, la chronique d'Ureche oublie le titre impérial bulgare pour ne retenir que la *domnia*, en mentionnant l'invasion ottomane en Bulgarie (1393) : „ils ont tué aussi le seigneur (*domnul*) de la Bulgarie"[34]. Si l'on considère, non sans raison, que la linguistique constitue une source historique de première importance, alors il faut bien constater que la langue roumaine a incontestablement défini la souveraineté à partir du mot "*domn*". Certes, dans la langue contemporaine, le

---

slaves mentionnent les „*pan*" et „*gospodar*", et les sources latines peuvent doubler *dominus*. En roumain, *stăpân* (maître) pouvait être associé à *domn* (seigneur).

[32] Il faut noter que le titre de „bey" qui désignait également les voïévodes exprimait seulement une dignité (seigneur, prince), mais pas un titre de souveraineté.

[33] *Istoria Ţării Romîneşti,op.cit.*, p.3.

[34] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.129.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

terme a pris aussi un sens commun[35], mais les dérivés du mot ont conservé leur sens originel[36].

Le regard que portent les chroniqueurs roumains sur la signification du titre de *„domn”* est encore plus significatif; leur apport est, dans la perspective idéologique qui nous intéresse, encore plus important que les actes anciens. En effet, ils ont clairement établi le rapport entre les deux titres de *„domn”* et de „voïévode”. Dans une version de la *Chronique des Cantacuzène*, le légendaire Radu le Noir, qui fonda le „Pays roumain” (la Valachie) en 1290, était déjà un voïévode au moment où il „descendit” de Transylvanie pour venir fonder la principauté. Mais sa titulature complète n'est précisée, en slavon et en roumain, qu'après la soumission complète de l'ancien Pays, représenté ici par la noblesse olténienne[37]. Par conséquent, c'est seulement lorsqu'il eut établi sa pleine domination sur le pays que le voïévode Radu le Noir put exprimer sa souveraineté avec une titulature complète.

Le chroniqueur moldave Miron Costin, reprenant une ancienne chronique hongroise, prétend que le premier voïévode valaque avait reçu ce titre de son père, alors prince de Transylvanie : en effet, dès qu'il reconnut son fils, „il a donné un privilège à ce garçon pour être *vaida*, c'est-à-dire voïévode, sur ce territoire et quand il est devenu grand, lui le premier est sorti avec ce peuple des montagnes au pouvoir *(la domnie)*, comme Dragoş chez nous”[38] . Seul le titre de voïévode a été attribué, mais le pouvoir est clairement une *domnie*, c'est-à-dire une „seigneurie” autoconférée.

Quant au titre des princes moldaves, il est exprimé par Miron Costin, curieusement, sous une forme déjà tardive, correspondant au règne de Pierre I^er^

---

[35] *„Domn”* désigne aujourd'hui aussi bien un prince roumain – dans l'historiographie – qu'un simple „monsieur”. L'évolution sémantique est comparable au français, qui connaît „(mon)sieur” et „seigneur”.

[36] Ainsi, le verbe „régner” (*a domni*). Il est intéressant de constater que pour les Roumains, le mot „règne” ne dérive pas comme en français du pouvoir royal, mais de celui du „seigneur”.

[37] *Istoria Ţării Romîneşti,op.cit.*, p.2-3.

[38] Miron COSTIN, *Cronica Ţărilor Moldoviei şi Munteniei [Cronica polonă]*, trad. P. P. Panaitescu, dans *Opere*, Bucarest, 1958, p.211. L'auteur précise aussi le rapport entre ces titres dans son Poème Polonais, *Istorie în versuri polone despre Moldova Òi ™ara Romînească [Poema polonă]*, trad. P. P. Panaitescu, dans *Opere*, Bucarest, 1958. p.235 : „Mais l'enfant, le prince le fait bientôt *vaida*, [c'est] ainsi [qu'] on nomme en hongrois les voïévodes. Plus tard, ils commencèrent à porter le titre serbe de *gospodar*„ mais en hongrois ils se nommaient chez les Hongrois *vaida*, et dans leur langue on les nommait *domni*". Le voïévodat est la dignité reconnue par les étrangers; le titre interne de souveraineté est bien "domn", proche du terme slave *gospodar*.

Muşat[39]. Mais le chroniqueur, s'il fait dans sa *Chronique polonaise* du titre une réalité très ancienne, ajoute dans le *Poème polonais* une version quelque peu contradictoire, mais d'un intérêt idéologique certain. Rejetant les premiers voïévodes dans l'oubli d'une histoire lointaine, il invente une véritable naissance de la *domnia*, sous Alexandre le Bon (1400-1432), „qui comme un roi a été nommé le premier *gospodar, de la même manière qu'un monarque glorieux*"[40].

Peu importe ici la réalité historique: les anciennes chroniques sont coutumières de ce genre d'approximation, et l'essentiel est de saisir l'importance idéologique de cette légende. Alexandre le Bon apparaît, dans la tradition historique, comme le premier voïévode puissant de la Moldavie et c'est sous son règne que les relations avec Constantinople se sont normalisées, aboutissant à la reconnaissance définitive de la métropole ecclésiastique moldave. Les actes émis par le souverain devaient être au XVII^{e} siècle, tout comme aujourd'hui, conservés en plus grand nombre que ceux de ces prédécesseurs, si bien qu'Alexandre figurait naturellement à l'époque de Miron Costin comme le premier véritable souverain de la Moldavie. Or, il était connu, grâce aux chroniques hongroises, que le premier voïévode, Dragoş, avait été un vassal du roi de Hongrie. Par l'adjonction du titre de *gospodar/domn* sous ce règne illustre, Miron Costin cherchait donc à exprimer non pas l'existence politique de la Moldavie, plus ancienne, mais bien sa souveraineté.

Puisque le seul titre véritablement reconnu à Alexandre le Bon dans tous les États voisins était „voïévode", Miron Costin transforme le terme imprécis de „*domn*" (seigneur) en un véritable titre de souveraineté. En outre, il affirme que la *domnia* moldave correspondait à une domination monarchique sur les sujets. Quelques décennies plus tard, le prince Démètre Cantemir, exilé en Russie, où il rédigea en latin (1715) sa *Descriptio Moldaviae*, affirmait exactement la même chose sur la nature du pouvoir des premiers princes : "ils conduisaient leurs sujets selon leur volonté comme les rois (*et enim regum ad instar suo arbitrio*

[39] Miron Costin, *Cronica Ţărilor Moldoviei şi Munteniei*, *op.cit.*, p.211-212 : „Et le titre ancien des seigneurs de Moldavie est ainsi : „*Milostiju Bojieju, mî Iw N. voevoda i gospodară zemli Moldavskoi, ôbladatélă vosnhă strană ôd planinu do morja*", c'est-à-dire : „Par la grâce de Dieu, nous, Io (N) voïévode et seigneur des pays de Moldavie, maître de toutes les parties des montagnes jusqu'à la mer". Et jusqu'à aujourd'hui, toujours, il est d'usage que le titre, tant des seigneurs de Moldavie que de Valachie, s'écrive en langue serbe".

[40] Miron Costin, *Istorie în versuri polone, op.cit.*, p.235. Le passage en italique est souligné par nous. En contradiction avec les sources, il prétend que le titre complet a été inventé sous ce règne, p.236 : „D'alors date aussi le titre de *gospodar* et voïévode du Pays de Moldavie des montagnes et jusqu'à la mer".

regebant sibi subiectus)"[41].

Confrontés à l'absence d'un titre plus élevé que "voïévode" dans la hiérarchie politique médiévale, les princes roumains ont utilisé le mot "seigneur", à l'origine simple attribut du premier et indiquant seulement une domination territoriale, pour afficher leur souveraineté. Ce sens particulier du terme „seigneur", qui s'exprime avec plénitude dans le roumain „*domn*" – et les mots du champ lexical correspondant _ avait avant tout un sens interne. Il précisait que les princes, comme des rois ou comme des empereurs[42], incarnaient bien l'autorité suprême face aux sujets. C'est pourquoi d'ailleurs, à l'époque où les princes roumains émettaient encore régulièrement une monnaie (XIV^{e}-XV^{e} siècles), le titre de "seigneur" n'apparaissait pas dans les légendes, contrairement à celles de leurs sceaux[43]. A l'extérieur, et surtout aux yeux des cours hongroise et polonaise, les princes demeuraient des voïévodes.

Et pourtant, la *Chronique polonaise* de Miron Costin, comme la *Descriptio Moldaviae* de Cantemir, furent rédigées dans des langues étrangères et étaient d'abord destinées à d'autres pays. Il s'agit donc aussi de montrer, mais à une époque plus tardive, que les simples voïévodes roumains, „seigneurs" de leur pays, avaient sur leurs sujets une autorité comparable à celle de souverains plus puissants. Or, la définition de la *domnia* par Costin ou par Cantemir (le „*domn*" est comme un roi dans sa principauté) n'est rien d'autre qu'une expression souveraine.

Les princes sont-ils parvenus à créer, avec la *domnia*, une structure nouvelle? Cela est hors de doute à l'intérieur des Principautés : en aucun cas, le voïévodat n'aurait pu exprimer en totalité le pouvoir des voïévodes. A l'étranger, évidemment, les réalités prirent le dessus sur les prétentions idéologiques des princes, et la souveraineté ne fut jamais reconnue dans sa plénitude. Mais l'échec ne fut pas complet, comme en témoignent les hésitations des voyageurs ou

---

41 Dimitrie CANTEMIR, *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei)*, éd. trad. G. Guţu, présentée par M. Holban avec les commentaires de N. Stoicescu, Bucarest, 1974, p.186-187.

42 Le terme de "tsar" est employé dès le XV^{e} siècle dans des sources roumaines en langue slave; mais il ne s'agit pas d'un titre officiel retenu dans les privilèges princiers.

43 Emil Vîrtosu, *op.cit.*, p.229 : „Nous pouvons admettre que les monnaies, étant destinées à une circulation qui pouvait dépasser, et sûrement, dépassait les limites du pays émetteur, ne devaient pas comprendre le titre de *dominus*, ni même en traduction slave, sa présence étant contraire à l'état de vassalité". L'auteur oppose cela à la présence du titre dans les sceaux des voïévodes roumains. Mais nous ne croyons pas que l'explication unique soit à rechercher dans un „état de vassalité". Les monnaies comprennent en général le nom et le titre du souverain; or, nous avons vu que le seul titre reconnu était „voïévode", d'où son emploi privilégié, *a fortiori* sur des monnaies, c'est-à-dire en effet un instrument d'échange avec des pays voisins.

auteurs étrangers, quant au titre précis à donner aux souverains roumains. Enfin, il est bien connu que les princes roumains furent fréquement désignés aux XVIII^e et XIX^e siècles avec le titre de „*hospodar*". L'emploi de ce terme montre bien que l'on avait compris la désuétude du mot „voïévode", et son emploi tel quel dans des textes français par exemple atteste que l'on a affaire à une institution dont on ne trouvait pas l'équivalent exact[44].

Institution originale, la *domnia* n'en a pas moins emprunté de nombreux caractères aux peuples voisins. Nicolae IORGA avait mis le doigt sur un problème réel : „Est intéressant, du reste, aussi le fait que les princes roumains n'ont demandé à personne la reconnaissance d'un titre supérieur à celui qu'ils avaient la conscience de représenter : le pouvoir intégral"[45]. Ce titre imprécis est d'après lui porteur de l'idée impériale, par l'imitation du *Dominus* latin unique, qui était dans des temps anciens l'empereur[46]. L'imprécision du titre souverain roumain ouvrait la porte aux interprétations les plus larges quant à la nature même de la *domnia*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[44] Voir par exemple son emploi par le comte d'Hauterive en 1787, dans *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie présenté à Son Altesse Sérénissime le Prince Alexandre Ypsilanti Hospodar Régnant en 1787*, Bucarest, rééd., 1902, *passim*. Le comte d'Hauterive fut le secrétaire du prince moldave Alexandre Mavrocordat.

[45] Nicolae Iorga, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, vol.III, Bucarest, 1937, Livre I, chapitre V, p.204.

[46] *Ibid.*, p.31. Il avance cette hypothèse : les Roumains accédèrent à la notion catholique de duché (voïévodes), mais ne purent recevoir de la Papauté, en tant qu'orthodoxes, la couronne royale : „Ce qui restera donc aux Roumains ce sera la seule possibilité d'élever leur voévodat *de lui-même* à un rang plus haut, et pour cela ils se serviront de la persistance chez eux de l'idée impériale, qui mène à un *Domn* (*dominus noster imperator*), et de l'exemple des dominations touranniennes à peine disparues, qui dirigent vers l'autocratie monarchique".

Benoît Joudiou

LES MODELES PRINCIERS DANS LA LITTERATURE POLITIQUE DE LA VALACHIE ET DE LA MOLDAVIE AUX XV^e-XVI^e SIECLES.

Les Principautés de Valachie et de Moldavie, nées au cours du XIVe siècle, ont été des constructions étatiques durables pour les Roumains et le cadre de leur développement politique et spirituel au Moyen-Age. En Europe du Sud-Est, elles jouèrent à plusieurs reprises un rôle politique important. Vassales des Royaumes de Hongrie et de Pologne dès le XIVe siècle, elles préservèrent toutefois leur indépendance, parfois en les affrontant victorieusement. Au cours du XVe siècle, des princes roumains s'illustrèrent dans la lutte contre les Ottomans, bien que dans l'ensemble ils aient adopté une savante politique d'équilibre entre les grandes puissances qui menaçaient l'existence même de leur État. Les Principautés roumaines ont ainsi survécu à la conquête ottomane, qui mit fin tant à l'Empire byzantin qu'aux États slaves des Balkans. Cette permanence multiséculaire d'États roumains rend la prise en compte de l'histoire des Principautés indispensable pour une bonne compréhension de l'histoire médiévale de l'Europe du Sud-Est, qui dépasse les limites chronologiques habituellement retenues pour l'Occident.

Ainsi, l'histoire roumaine offre l'opportunité d'étudier dans un temps long _ les Principautés ne disparurent en tant que telles qu'en 1859, lorsqu'elles s'unirent pour devenir quelques années plus tard la Roumanie – , et en dépit des vicissitudes historiques, des structures politiques durables. Parmi ces dernières figure la *domnia*, le pouvoir princier[1]; apparu au XIVe siècle, celui-ci a, au cours des deux siècles suivants, consolidé sa légitimité en s'appuyant sur bases idéologiques propres. L'idéologie du pouvoir princier, qui fait l'objet de nos recherches[2], apparaît bien sûr dans les représentations iconographiques des

---

[1] Les princes valaques et moldaves régnaient avec le titre slave de *gospodin* (ou *gospodar*), que l'on traduit en général par prince, bien qu'il exprimât une notion plus générale de souveraineté; ce titre a été traduit en roumain par *domn* (du latin *dominus*). Les princes portaient aussi le titre de *voiévode* (en slave : celui qui conduit l'armée).

[2] Nous préparons une thèse de doctorat à l'Université de Toulouse-Le Mirail sur le pouvoir

princes, dans la littérature politique et historique, mais aussi dans les manifestations officielles de la vie de l'État: les titulatures dans les actes officiels, les sceaux et les monnaies.

La littérature politique peut constituer un point de départ, car c'est elle qui transmet de la manière la plus explicite l'idéologie du pouvoir[3]. Dans le cas roumain, les principales œuvres de nature politique étaient les chroniques, qui relataient l'histoire des princes valaques et moldaves. Les premières d'entre elles sont apparues d'abord en Moldavie, vers la fin du règne d'Étienne le Grand (1457-1504), et la production historiographique s'y poursuivit quasiment sans interruption jusqu'aux années 1580, avant d'être reprise au XVII^e siècle[4].

La situation est différente en Valachie où, même si l'historiographie est née presque simultanément au début du XVI^e siècle, elle ne s'est enrichie que d'annales laconiques pendant la majeure partie du XVI^e. Celles-ci, rédigées en slavon comme les chroniques moldaves, n'ont été conservées en roumain que dans des compilations du XVII^e siècle, alors que l'activité historiographique devenait plus importante[5]. En fait, s'il est possible d'identifier une première période de rédaction de chroniques – sous les règnes de Neagoe Basarab (1512-1521) et de Radu d'Afumați (entre 1522 et 1529, avec des interruptions) –, les phases d'intervention dans la composition des annales valaques ultérieures sont plus difficiles à préciser.

D'ailleurs, la relative pauvreté de la chronique valaque pour la période 1529-1593 ne peut que nous inciter à la plus grande prudence : on ne connaît guère la

---

souverain et ses bases idéologiques dans les Principautés roumaines.

3 Sur l'utilisation de la littérature politique : Eugen ST#NESCU, "Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature historique du Moyen Age", *Nouvelles Études d'Histoire*, II, Bucarest, 1960, p.271-304.

4 Les manuscrits originaux de ces chroniques moldaves ont été perdues, mais celles-ci sont conservées en plusieurs versions dans des manuscrits du XVIème. Sur la datation des chroniques et le milieu culturel , outre les synthèses d'histoire de la littérature : Petre P. PANAITESCU, „Les chroniques slaves de Moldavie au XV^e siècle", *Romanoslavica*, I, Bucarest, 1958, p.146-168; *idem*, l'introduction de l'édition des chroniques moldaves des XVème-XVI^e siècles, In *Cronicile slavo-romîne din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan* (= *Cronicile slavo-romîne*), Bucarest, 1959. Voir aussi Ştefan ANDREESCU, "Les débuts de l'historiographie en Moldavie", *Revue Roumaine d'Histoire* (= *RRH*), XII, 6, Bucarest, 1973, p.1017-1035. Le développement parallèle de l'historiographie en Valachie et en Moldavie a été étudié par Pavel CHIHAIA, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, Bucarest, 1976, p.65-92.

5 Sur le développement de l'historiographie valaque : *idem, passim*. Petre P. PANAITESCU , "Începuturile istoriografiei în Țara Românească", In *Contribuţii la istoria culturii româneŞti*, réédition de Silvia Panaitescu et Dan Zamfirescu, Bucarest, 1971, p.390-476; Ştefan ANDREESCU, "Considérations sur la date de la première chronique de Valachie", *RRH* , XII, 2, Bucarest, 1973, p.372.

finalité exacte de ces courtes annales, qui se contentent de rapporter les évènements politiques majeurs (avènements et morts des princes, batailles, nouveaux impôts et exécutions de boyards). D'autre part, le caractère aulique des chroniques s'estompe après Neagoe Basarab. La nature des informations relatées par les annales valaques du XVI^{e} – en particulier les impôts ruineux pour le pays et l'exécution des boyards – a été fréquemment interprétée comme une sorte de réaction nobiliaire face aux tentatives d'instaurer un pouvoir monarchique autoritaire. Pourtant, sauf quelques cas exceptionnels, les chroniqueurs n'ont guère commenté les faits; ils se contentent de noter brièvement les évènements politiques les plus marquants de chaque règne, qui témoignent en effet d'une vie politique très agitée. Les exécutions de boyards ne peuvent pas toujours être interprétées d'une manière catégorique, car celles-ci sont justifiées dans le cas d'une trahison ou d'une désobéissance grave (*viclenie* : félonie).

En revanche, pour la Moldavie notre tâche est facilitée par le caractère "officiel" de la plupart des écrits politiques entre la fin du XV^{e} et le dernier quart du XVI^{e} siècle. Non seulement les règnes des voiévodes sont relatés avec plus de détails, mais ils sont aussi largement commentés, en général avec un ton apologétique pour le prince régnant, et très critique à l'égard de ses adversaires et de certains prédécesseurs.

Or, dans ces chroniques auliques de Moldavie, tout comme dans la littérature politique du règne de Neagoe Basarab en Valachie, quelques souverains constituent de véritables modèles qui transmettent une tradition monarchique. La création de ces modèles est une volonté des princes puisqu'ils figurent dans des œuvres officielles, qu'il a commandées et peut-être supervisées. Les chroniques intègrent de fait des panégyriques lorsqu'elles retracent le règne du prince qui a patronné une telle œuvre. Certes, le culte du chef peut aboutir à des écrits outranciers, de piètre valeur littéraire, qui ne survivront guère à leur commanditaire – le XX^{e} siècle nous en a donné maints exemples ! Cependant, les chroniques roumaines des XV^{e}-XVI^{e} siècles constituent l'acte de naissance de l'historiographie médiévale roumaine et à ce titre, elles ont fortement influencé la tradition historique du pays. Les grands chroniqueurs de Moldavie des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles ont utilisé les chroniques moldaves de la période précédente, tandis que les annales de Valachie et la *Vie de Saint Niphon* (une hagiographie destinée à magnifier le règne de Neagoe Basarab) ont été intégrées dans les compilations de chroniques valaques au XVII^{e}s iècle.

Dans le cadre de cette étude limitée, nous avons bien entendu exclu une analyse exhaustive de l'ensemble des chroniques de cette période et de leur correspondance avec les réalités politiques. D'autre part, laissant de côté les

problèmes philologiques et historiographiques que sont les étapes de la rédaction des chroniques et leurs auteurs, nous avons voulu dans un premier temps nous intéresser seulement aux modèles princiers présents dans la littérature politique des cours princières, jusqu'à la fin du XVI^{e} siècle[6].

Ces modèles définissent la *domnia* comme une monarchie souveraine. De ce point de vue, ils contredisent quelque peu les réalités, car la *domnia* était une institution qui, bien que durable, n'en fut pas moins menacée en permanence. Elle semble hésiter entre le modèle monarchique de tradition slavo-byzantine et celui d'un voiévode qui ne serait que le premier des „seigneurs" de son pays, un *primus inter pares* en quelque sorte, sous la souveraineté du roi de Hongrie ou de Pologne, puis sous celle des sultans ottomans. La *domnia,* souvent affaiblie dans de cruelles luttes pour le pouvoir, ballottée d'un clan nobiliaire à l'autre, était de plus en plus confrontée à une remise en cause de nombreux aspects de sa souveraineté, surtout avec l'aggravation de la domination ottomane au XVI^{e}siècle. Il n'est donc pas sans importance que les modèles princiers roumains aient comme sources communes les modèles „universels" des grands souverains chrétiens, qui tiennent leur légitimité de Dieu.

I) L'historiographie médiévale et les princes commanditaires.

Bien que de nombreux voiévodes se succédèrent au XIV^{e}et au XV^{e}siècle sur les trônes roumains, rares sont les règnes de cette période qui font l'objet d'un commentaire développé dans les chroniques. Les premières chroniques moldaves, datant de la fin du XV^{e} siècle et du début du XVI^{e}, ne donnent des détails précis qu'à partir du règne d'Étienne le Grand; les premiers princes sont en revanche seulement mentionnés, avec des dates de règne souvent inexactes. Au XVI^{e} siècle, trois chroniqueurs officiels sont connus: l'évêque Macaire, l'higoumène Euthyme, le moine Azarias; ils relatent assez précisément la période 1504-1574, c'est-à-dire des évènements dont ils ont pu parfois être les témoins, directs ou non.

Cependant, leurs intentions étaient moins de décrire l'ensemble des évènements que de dresser le portrait des princes qui leur commandèrent ces écrits : Étienne le Grand , sous le règne duquel fut composée la première chronique, son fils illégitime Pierre Rareş (1527-1538 et 1541-1546), protecteur

[6] Nous excluons toutefois le règne du prince valaque Michel le Brave (1593-1601), sous lequel fut rédigée une nouvelle chronique aulique, perdue sous sa forme originelle, mais reproduite dans une version latine par l'Allemand Baltasar Walther: Dan SIMONESCU, „Cronica lui Baltasar Walther despre Mihai Viteazul în raport cu cronicile interne contemporane", *Studii Şi materiale de istorie medie* (=*SMIM*), III, Bucarest, 1959. On trouve encore des traces de l'historiographie valaque de ce règne dans les compilations du XVII^{e}.

de l'évêque Macaire, son petit-fils Alexandre Lăpuşneanu (1552-1561 et 1563-1568) qui était celui d'Euthyme et enfin Pierre le Boiteux (1574-1591, avec des interruptions) pour le compte duquel écrivit Azarias. Ces princes apparaissent dans les chroniques moldaves comme les grands modèles politiques des XV^{e}-XVI^{e} siècles: la description de leur règne est suffisamment précise pour servir de guide aux successeurs, à l'exception de Pierre le Boiteux dont la chronique ne relate que l'heureux avènement en 1574. Mais ce dernier est aussi le modèle privilégié dans la chronique moldave du XVII^{e} siècle, dite de Grégoire Ureche (et de Siméon le Moine)[7], qui utilise des annales moldaves antérieures.

Les chroniqueurs valaques du XVII^{e} ont traduit en roumain et intégré dans leurs compilations les annales léguées par la période précédente, qui n'enregistraient que les principaux évènements politiques. En fait, il n'existe qu'un seul modèle politique valaque au XVI^{e} siècle : Neagoe Basarab (1512-1521). A ce règne sont attachées deux œuvres politiques majeures qui ont contribué à l'affirmation idéologique de la *domnia*. La première est une hagiographie, la *Vie de Saint Niphon*, écrite par le *prôtos* (Supérieur) du Mont-Athos Gabriel, qui décrit la vie politique en Valachie entre 1503 (arrivée de Niphon, patriarche de Constantinople déchu, à l'invitation du prince Radu le Grand) et 1517 (consécration solennelle de l'église conventuelle de Curtea-de-Argeş par son fondateur, Neagoe Basarab). La *Vie de Niphon* entra dans la composition de la grande chronique valaque du XVII^{e}, *la Chronique de la Valachie*, dite Chronique des Cantacuzènes. L'autre œuvre politique, les *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose*, est d'une importance considérable dans notre perspective; la tradition en attribue la paternité au voiévode lui-même.

*

Tous les princes cités peuvent être considérés comme des modèles politiques, essentiellement parce qu'ils sont associés à des vertus et des qualités idéales, exemplaires pour les successeurs dynastiques, et au-delà pour tout le „pays" qui conservera la mémoire des faits les plus glorieux. Les chroniques officielles reflètent bien entendu les *desiderata* du souverain régnant, mais cela n'affecte

---

[7] La chronique de Grégoire Ureche (mort en 1647) n'était connue que par la version modifiée par Siméon le Moine (vers le milieu du XVII^{e} siècle) Voir l'étude introductive de l'édition de Petre P. PANAITESCU : Grigore URECHE, *Letopiseţul Ţării Moldovei* (=*Ureche*), Bucarest, 2nde édition, 1958. Plus récemment, des arguments nouveaux ont montré que la chronique d'Ureche n'est qu'une source utilisée par l'auteur de cette compilation, Siméon le Moine : N.A. URSU, "Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron Vodă, opera lui Simion Dascălul", I, *Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"* (=*An.Inst.Xenopol*), XXVI, 1, Iassy, 1989, p.363-379; II, XXVII, 1990, p.73-101.

pas leur valeur historique. En effet, ces règnes ne sont pas parmi les plus insignifiants dans l'histoire médiévale roumaine: il ne suffit pas à un prince de commander une chronique de son règne pour devenir un modèle pour ses successeurs, il faut également que ses actions le permettent.

Les modèles politiques créés par la littérature ne sont pas sans rapport avec le contexte et l'orientation politique du prince régnant. Le règne d'Étienne le Grand en est un exemple significatif. Les premières chroniques de Moldavie ont été écrites avec le souci de relater son règne, mais aussi de l'inscrire dans une continuité, grâce à la mention des prédécesseurs[8]. En conservant la mémoire des défunts souverains, les chroniqueurs inscrivaient Étienne dans une tradition historique. Il était d'ailleurs difficile de démarrer les chroniques par une page blanche pour le premier siècle d'histoire de la Principauté. D'autre part, la durée exceptionnelle du règne (47 ans) et la consolidation de l'État, après vingt-cinq ans de luttes dynastiques, étaient particulièrement favorables pour la rédaction des premières grandes chroniques du pays.

Cette remarquable longévité politique s'est appuyée sur un farouche combat contre les puissances qui ont à tour de rôle menacé la Moldavie: les Hongrois, les Ottomans – souvent associés aux Valaques, qui étaient déjà leurs tributaires – et les Polonais. Or, les chroniques du règne reflètent surtout ces luttes, comme s'il importait d'abord de témoigner pour la postérité de l'héroïsme d'une grande épopée. Grand guerrier, Étienne le Grand fut aussi le premier grand fondateur d'églises de Moldavie; deux versions tardives de la chronique de son règne ont été d'ailleurs conservées et amplifiées dans le monastère qu'il fonda à Putna, où se trouve la nécropole familiale du voiévode[9].

L'évêque Macaire de Roman est le premier auteur moldave connu, qui avoue avoir rédigé sa chronique sur la commande d'un prince, Pierre Rareş. Il relate l'histoire du pays depuis la mort d'Étienne le Grand et jusqu'aux règnes des deux fils de Pierre, Iliaş (1546-1551) et Étienne (1551-1552)[10], en utilisant peut-être des annales de cour mais aussi son propre témoignage. C'est sous ce dernier que Macaire, à son apogée, prolongea sa chronique jusqu'en 1552, en présentant le jeune voiévode comme un digne continuateur de l'œuvre de son père. Le modèle politique élaboré pendant le règne de Pierre RareŞ se rapproche de celui d'Étienne le Grand, dont le prince partageait au moins les ambitions. Ce voiévode est le dernier qui ait affirmé avec autant de vigueur les ambitions

[8] Leon ŞIMANSCHI, "Istoriografia româno-slavă în Moldova. II. Lista domniilor din prima jumătate a secolului XV", *An.Inst.Xenopol*, XXII, 2, 1985, p.577.

[9] „Letopiseţul de la Putna 1", *Cronicile slavo-romîne*, p.41-52; „Letopiseţul de la Putna 2" *idem*, p.53-66.

[10] „Cronica lui Macarie" *(= Macaire), idem*, p.74-105.

moldaves de dominer l'espace voisin de la Principauté, surtout la Transylvanie[11]. Les affrontements avec les pays voisins (Hongrois et Polonais surtout) expliquent l'image plutôt militaire du voiévode dans la chronique.

Cet aspect s'atténue dans le portrait d'Alexandre Lăpuşneanu esquissé dans la chronique d'Euthyme et dans celle d'Azarias[12]. Il est vrai qu'après la grande invasion ottomane de 1538 en Moldavie – le sultan Soliman mena en personne cette campagne qui se solda par la fuite de Pierre RareŞ, qui ne fut rétabli qu'en 1541, après s'être rendu à Constantinople pour implorer le pardon de l'empereur – , la nécessité d'un modèle politique militaire décroît dans les chroniques, tandis que l'image des sultans ottomans s'améliore progressivement[13].

En revanche, il est évident qu'Alexandre Lăpuşneanu, petit-fils d'Étienne le Grand, a cherché à légitimer son trône acquis après l'assassinat d'Étienne Rareş (1552). Un tel événement, le meurtre du prince régnant, était exceptionnel en Moldavie depuis près d'un siècle : si l'on excepte les prétendants exécutés par les princes régnants, seuls les deux princes de l'interrègne 1538-1541 furent tués, mais Macaire prit soin de préciser que Pierre Rareş n'a pas cessé d'être alors le seul maître légitime de la Moldavie. De plus, le règne d'Alexandre fut interrompu par l'usurpation d'un aventurier, Jean Héraclide dit Despote entre 1561 et 1563. Il n'est pas surprenant dans ces conditions que le modèle politique qui se dégage de son règne soit surtout celui d'un restaurateur de l'État, mettant fin aux luttes de factions nobiliaires. Si le prince fit en effet tomber de nombreuses têtes, c'est le retour à l'ordre, une condition au retour de la bienfaisance et de la justice, que louent le chroniqueur Euthyme et dans une moindre mesure Azarias.

La nomination par la Porte ottomane de Pierre le Boiteux (1574) est l'aboutissement de la chronique du moine Azarias. Là encore, la nécessité de légitimer le nouveau prince – alors que son prédécesseur Jean le Terrible vient d'être tué par les Ottomans – conduit le chroniqueur à noircir le règne précédent et à faire correspondre l'image du nouveau prince avec un modèle politique déjà connu : un restaurateur de l'État et de l'orthodoxie.

Au-delà de cette présentation orientée des faits, la chronique entérine une époque nouvelle : l'ancienne dynastie moldave des MuŞatini ayant été écartée, c'est un voiévode appartenant à la dynastie valaque des Mihneşti qui monte sur

[11] Voir notamment Ştefan S. GOROVEI, *Petru RareŞ*, Bucarest, 1982.

[12] "Cronica lui Eftimie" *(= Euthyme), Cronicile slavo-romîne,* p.106-125; "Cronica lui Azarie" *(= Azarias), idem,* p.126-151.

[13] Mihai BERZA, „Turcs, Empire ottoman et relations roumano-turques dans l'historiographie moldave des XVème-XVII[e] siècles", *Revue des Études sud-est européennes* (=*RESEE*), X, 3, Bucarest, 1962, p.595-627.

le trône[14]. Ce premier exemple d'une pratique qui devait se répéter – l'alternance des princes sur les trônes valaque et moldave a existé aussi au XVII[e] siècle et est même devenue la règle sous les princes grecs (Phanariotes) au XVIII[e] – ne pose aucun problème au chroniqueur. Il est vrai qu'il n'y a guère d'idée dynastique dans les chroniques moldaves du XVI[e] siècle, d'autant plus que tous les descendants d'un prince, légitimes ou non, pouvaient prétendre au trône dans les Principautés. Pour Azarias, il suffit donc que le voiévode Pierre, frère du prince de Valachie, soit issu d'un „bon lignage", princier, pour justifier de ses droits sur la Couronne moldave[15].

Ces observations sont aussi valables pour l'époque de Neagoe Basarab en Valachie : les modèles, quelle que soit leur nature, sont des représentations servant la politique du prince. La rédaction de la *Vie de Saint Niphon* et des *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose*, montre la volonté de marquer la période. Après quatre ans de luttes dynastiques et l'assassinat des deux princes précédents, le règne de Neagoe Basarab stabilise le pouvoir pendant près d'une décennie. En fait, presque tout le XV[e] siècle – après la mort de Mircea l'Ancien en 1418 – avait été un long affrontement entre lignages rivaux, dont le pays semblait débarrassé sous Radu le Grand (1495-1508). La *domnia* avait été affaiblie, d'autant plus que chaque prétendant devait tenter d'obtenir les faveurs des clans nobiliaires puis un soutien extérieur, turc ou hongrois. Or, le règne de Neagoe Basarab vise à raffermir la *domnia* et à théoriser la fonction, les devoirs et les pouvoirs du prince.

D'autre part, bien qu'occultée pendant son règne, l'origine nobiliaire de Neagoe Basarab, du moins comme fils adoptif du grand boyard Pârvu Craiovescu, rendait nécessaire une tentative de légitimation[16]. Membre de la puissante famille des Craioveşti – appelée ainsi parce qu'elle détenait alors la seconde dignité du pays après le voiévode, celle de Ban de Craiova – , il n'hésita pas à jouer sur les deux tableaux. D'une part, il ne cessa d'affirmer dans les actes officiels une prétendue filiation avec l'un des grands lignages dynastiques du pays – il se prétendait fils naturel du prince Basarab le Jeune – et accola à son prénom celui de Basarab, l'un des prénoms princiers portés aux XIV[e]-XV[e] siècles. D'autre part, dans la *Vie de Saint Niphon*, les trois prédécesseurs

[14] Sur ce règne : Gheorghe DAVID, *Petru Şchiopul* , Bucarest, 1981.

[15] *Azarias*, p.150.

[16] Il y désaccord sur l'origine exacte de Neagoe Basarab: un résumé du problème par G. MIHĂILĂ, introduction de l'étude critique des *Enseignements: Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* (=*Enseignements de Neagoe Basarab*), édition de Dan ZAMFIRESCU, Florica MOISIL et Gheorghe MIHĂILĂ, Bucarest, 1970, p.66-68. Voir aussi Manole NEAGOE, *Neagoe Basarab*, Bucarest, 1971, p.26-29.

légitimes ont démérité, attirant le malheur sur le pays et leur propre perte; au contraire, ce sont les Craioveşti, famille nobiliaire, qui apparaissent comme le „bon lignage" et sont récompensés par l'avènement de l'un des leurs au règne prédestiné[17].

Neagoe Basarab devint ainsi le grand modèle politique de la Valachie. Il tenta à la fois d'asseoir sa dynastie[18] et de fournir à tous les successeurs un guide de la sagesse politique pour l'exercice de la *domnia*. D'ailleurs, son plus illustre successeur, Radu d'Afumaţi épousa une fille de Neagoe. Il apparaît comme un allié des Craioveşti dans la brève chronique de son règne (1525).

*

La propagation d'idées politiques, de vertus et d'exemples qui se retrouvent dans un modèle politique, répond aux besoins d'une époque particulière. Elle témoigne aussi de la volonté princière de marquer la postérité. Les chartes de donations aux monastères, qui faisaient entrer le donateur dans l'obituaire, ainsi que les fondations d'églises, reflètent également les efforts des princes pour inscrire leur règne dans l'Histoire, tout en assurant leur salut dans un autre monde.

Le cas le plus édifiant est celui de Neagoe Basarab et de ses *Enseignements*. Le simple fait de laisser des „enseignements", c'est-à-dire des préceptes illustrés par des exemples politiques, montre bien que l'on entend offrir, sinon tout son règne, du moins sa sagesse en exemple. L'auteur recommande à plusieurs reprises à son fils – le texte devait avoir une destination plus large que le seul Théodose puisqu'il s'adresse souvent aux successeurs et parfois aux boyards valaques – de respecter ses préceptes. L'œuvre appartient ainsi en partie au genre des "miroirs des princes" attribués à un souverain, dont la tradition slavo-byzantine offre plusieurs exemples[19]. L'auteur des *Enseignements de Neagoe Basarab* attribue au voiévode des paroles prononcées juste avant sa mort, ce qui n'est pas nouveau[20]. Cela permettait au prince, devenu un modèle politique,

---

[17] Pour la *Vie de Niphon*, nous utilisons l'édition suivante : Gavriil protul, *Viaţa şi traiul sfinţiei sale părintelui nostru Nifon, patriarhul Ţarigradului* ... (= *Vie de Niphon*) în *Literatura română veche (1402-1647)*, édition de G. MIHĂILĂ et Dan ZAMFIRESCU, vol. I, Bucarest, 1969, p.60-112.

[18] Il espérait que son jeune fils, au prénom impérial de Théodose, puisse lui succéder, mais celui-ci mourut peu après lui (1522).

[19] Le plus récent à Byzance est le traité du *basileus* Manuel II (XV^e^); en Russie, les Enseignements du grand-prince de Kiev Vladimir II Monomaque au XII^e^ siècle.

[20] A Byzance au XI^e^ siècle Alexis Comnène écrivit (du moins selon la tradition) un petit poème pour son fils Jean, un "testament spirituel" dont les accents rappellent les *Enseignements* du prince valaque sur la vanité de "ce monde vain", voir Agostino PERTUSI, "Il pensiero politico e

d'entrer directement dans la postérité, le „seuil de la mort" étant considéré comme celui d'une sagesse suprême, d'un réel détachement du souverain à l'égard de „ce vain monde".

La proximité de la mort ouvre enfin les yeux de Neagoe qui confesse ses divers péchés, aussi bien dans cette œuvre que dans les inscriptions murales de son église à Curtea-de-Argeş[21]. Dans ces textes, c'est justement le rappel des péchés et la peur du Jugement dernier qui confèrent aux recommandations princières le statut de modèle politique, malgré l'humilité du prince pécheur. Après avoir cité un proverbe de Salomon (Les Proverbes, 9 9 : „Donne au sage: il deviendra plus sage encore"), l'auteur des *Enseignements* ajoute : „Pour cela, même si moi je ne suis pas capable et digne de vous montrer tant de peines, vous, ajoutez encore davantage de bienfaisance envers Dieu et donnez-lui corps avec de l'amour divin et avec Ses paroles"[22].

En Moldavie, bien que nous n'ayons pas une œuvre de l'importance des *Enseignements*, les chroniqueurs moldaves du XVI[e] siècle utilisent parfois le même modèle politique, celui d'un prince vieillissant ou mourant qui confie à ses proches ses „enseignements". Macaire relate la fin exemplaire du règne de Pierre RareŞ qui gouverne avec sagesse et dans la peur de Dieu : „et ceux de sa Maison il leur enseignait d'une façon très sage"[23]. L'exemple d'Alexandre LăpuŞneanu au crépuscule de sa vie est encore plus remarquable : „il a appelé les chefs de l'Église et les prêtres et tous ceux qui détenaient des fonctions (en roumain *dregători*) et il a partagé avec eux de nombreux enseignements divins"[24]. De même, au XVII[e] siècle, la chronique dite de Grégoire Ureche rapporte qu'Étienne le Grand, juste avant de mourir, convoquait les hiérarques et les grands boyards pour leur recommander son fils Bogdan et délivrer lui aussi des "enseignements", en l'occurrence une orientation de la politique étrangère plus favorable aux protecteurs ottomans[25].

sociale bizantino dalla fine del secolo VI al secolo XIII", *Il pensiero politico bizantino*, Bologne, 190, p.161. Quant au prince kiévien Vladimir Monomaque, il médite ses préceptes depuis son traîneau, ce qui symboliserait le crépuscule de sa vie : "L'Instruction de Vladimir Monomaque à ses fils", *La Russie ancienne IX[e]-XVII[e] siècles*, édition de M. LARAN et J. SAUSSAY, Paris, 1975, p.72-75. Cette dernière remarque se trouve exposée à la note 2.

[21] L'édition la plus récente est celle de Constantin BĂLAN, *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Argeş (sec. XIV-1848)*, Bucarest, 1994. Pour la comparaison de ces textes avec les *Enseignements* : Petre Ş. NĂSTUREL, "Învă†ăturile lui Neagoe Basarab în lumina pisaniilor de pe biserica mănăstirii de la ArgeŞ", *Mitropolia Olteniei*, 1960, 1-2, p.12-23.

[22] *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.333.

[23] *Macaire*, p.103.

[24] *Azarias*, p.147.

[25] *Ureche*, p.121.

Ces "enseignements" permettent d'entrer dans la postérité, mais souvent le seul récit du règne et des actions du prince suffit pour en faire un modèle politique. D'une manière générale, ces chroniques ont été conçues dès le XVI^e^ siècle comme des instruments d'éducation politique et spirituelle : les exemples qu'ils contiennent doivent guider le futur prince (en particulier du même lignage), en le mettant aussi en garde contre les dangers extérieurs et les excès du pouvoir. La chronique, avant d'être celle du pays, était probablement celle du lignage et de sa clientèle nobiliaire et cléricale; elle faisait figure de „programme politique". C'est ce qui explique le destin de certaines d'entre elles. En Moldavie, la chronique d'Euthyme favorable à Alexandre Lăpuşneanu ne fut jamais intégrée dans la chronique "du pays" au XVII^e^ siècle, ce qui explique l'image assez contrastée du voiévode dans celle-ci; mais après la destitution de Bogdan Lăpuşneanu en 1572, aucun prince n'a intérêt à se référer au modèle fabriqué par Euthyme. Quant à la *Vie de Niphon* et aux *Enseignements de Neagoe Basarab*, ils sont utilisés (et traduits en roumain) sous le règne de Mathieu Basarab (1632-1654), un descendant par les femmes de la famille des Craioveşti.

Toutefois, c'est également la mémoire historique qui doit transmettre la tradition souveraine. L'évêque Macaire, dans l'introduction de sa chronique, reconnaît qu'il obéit à la commande du prince Pierre Rareş, : „Car ils (le prince et le grand logothète Théodore, chef de la chancellerie princière) ont ordonné [cela] à ma petitesse, à moi le dernier des hiéromoines, le misérable Macaire, [afin] que ne soient pas recouvertes dans le tombeau de l'oubli les choses qui se sont déroulées dans les époques et les règnes passés et qui sont arrivées jusqu'à nous, mais que je les intègre dans la chronique..."[26] Les trois grands chroniqueurs moldaves du XVI^e^ siècle, succédant à ceux de la cour d'Étienne le Grand, ont ainsi établi une continuité historique de 1457 à 1574. De ce point de vue, on peut penser que le prince désirait entrer dans la postérité non seulement comme modèle politique mais aussi en recueillant l'héritage d'une tradition historique.

*

Les *Enseignements de Neagoe Basarab* occupent une place à part, puisque l'auteur „officiel" est le voiévode valaque lui-même. Un débat a divisé l'historiographie roumaine à propos de la paternité de l'œuvre. Sans entrer dans le détail, il nous semble nécessaire d'apporter ici quelques précisions. Les *Enseignements de Neagoe Basarab* se composent de deux parties distinctes: la première constitue en quelque sorte une galerie de modèles historiques devant

26 *Macaire*, p.91

guider les actions de tout souverain de la Valachie. La seconde comprend les enseignements proprement dits, qui s'adaptent aux diverses situations que connaît un prince (comportement à la cour, cérémonial diplomatique, guerre et paix...). Les copies les plus anciennes datent du XVI[e] siècle : une version rédigée en grec contient la seconde partie de l'œuvre, tandis que des fragments de l'ensemble des *Enseignements* ont été retrouvés dans une copie en slavon, la principale langue écrite utilisée par les cours princières à cette période. L'intégralité du texte ne nous est parvenue que dans des traductions en roumain du XVII[e] siècle. La rédaction de la version grecque a été attribuée – et par conséquent la seconde partie des *Enseignements* – à Manuel de Corinthe, le grand rhéteur du Patriarcat de Constantinople[27]. En effet, à partir du moment où l'on reconnaît dans la version grecque un manuscrit autographe de ce grand prédicateur, il n'est guère concevable de lui attribuer un rôle de simple copiste d'une œuvre qui aurait été rédigée par d'autres que lui.

Mais les *Enseignements de Neagoe Basarab* sont constitués à l'évidence, malgré l'unité thématique, de divers textes. La première partie, d'une nature didactique, est plus cohérente, ce qui n'est pas le cas des chapitres de la seconde, où la diversité apparaît nettement : des textes parénétiques y côtoient des sermons, rédigés pour différentes situations[28]. Ainsi, la rédaction a pu être confiée à divers auteurs – ou collaborateurs – , qu'il s'agisse de lettrés de Valachie mais aussi de Manuel de Corinthe[29]. Le fait que les mêmes thèmes soient abordés plusieurs fois dans l'œuvre est naturel puisqu'elle exprime une théologie politique de tradition byzantine, qui est aussi adoptée par la cour valaque. En revanche, la décision de rassembler ces textes (et de les attribuer au voiévode ?) a pu être justement la volonté du prince, sa collaboration à l'œuvre se limitant ainsi à cette tâche seconde, mais pas secondaire : commander

[27] L'identification de l'écriture de Manuel de Corinthe dans un manuscrit grec appartient à Léandre VRANUSSIS, "Les Conseils attribués au Prince Neagoe (1512-1521) et le manuscrit autographe de leur auteur grec (ou la question homérique de la littérature slavo-roumaine enfin résolue !)", *Deuxième Congrès international des Études du Sud-Est européen,* Programme, Athènes, 1970, p.45. Plus récemment, voir les précisions apportées par Petre Ş. N#STUREL, "Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des "Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose", ", *Byzantinisch-Neugriegchische Jahrbücher*, vol.21 (1971-1974), Athènes, 1975, p.249-271.Au contraire, Dan ZAMFIRESCU, à qui l'on doit l'édition critique de 1970, n'a cessé d'attribuer l'œuvre au voiévode lui-même : *Neagoe Basarab Şi Învăţăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate,* Bucarest, 1973.

[28] Outre l'étude introductive des *Enseignements* citée plus haut, voir aussi Pavel CHIHAIA , *op.cit.,* p.173-179.

[29] Petre Ş. NĂSTUREL, dans „Remarques sur les versions ..." pense que seule la seconde partie peut être raisonnablement attribuée à Manuel de Corinthe.

éventuellement certains textes, voire même la conception de l'ensemble, afin de disposer d'un ouvrage de référence pour lui et ses successeurs.

La *Vie de Saint Niphon*, connue par des versions différentes, grecque et roumaine, est un autre exemple de collaboration[30]. Le saint patriarche y est présenté comme le „père spirituel" qui forma le jeune Neagoe, alors qu'il était encore boyard sous le règne de Radu le Grand[31]. L'auteur de cette hagiographie, Gabriel (le *prôtos* de l'Athos), participa à la consécration solennelle, en présence du patriarche œcuménique et de quatre métropolites, de l'église conventuelle de Curtea-de-Argeş le 15 août 1517. Il est possible qu'il ait consulté le prince et obtenu de sa cour les renseignements d'histoire valaque qui lui manquaient à la cour du voiévode, l'œuvre étant visiblement écrite pour la gloire de ce dernier. La volonté d'écrire un panégyrique du prince en utilisant une hagiographie ne fait aucun doute, puisque l'on a découvert à l'Athos une autre version de la *Vie de Niphon* , qui présentait sous un jour très favorable le séjour du saint en Valachie et ses bonnes relations avec Radu le Grand, contrairement à la version de Neagoe[32]. Neagoe a pu ainsi obtenir une „réécriture" de l'hagiographie, qui présentait désormais la théologie politique officielle de sa cour.

En Valachie comme en Moldavie, les princes ne sont donc pas étrangers à l'élaboration des chroniques. Seuls en effet la proximité du prince, ou des renseignements rapportés directement par des témoins de la vie de la cour peuvent permettre la création d'un modèle adapté. Les *Enseignements de Neagoe Basarab* sont une œuvre parénétique, un guide de sagesse qui n'est nullement un livre de cérémonial ou un manuel de gouvernement, mais pourtant quelques détails nous dévoilent certaines réalités politiques et militaires valaques de la première moitié du XVI^{e}[33]. Quant au *prôtos* Gabriel, il décrit précisément la consécration de l'église d'Argeş parce qu'il y était personnellement.

---

30 Sur les différentes versions : Petre Ş. NĂSTUREL, „Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la *Vie de saint Niphon II*, patriarche de Constantinople", *RESEE*, V, 1-2, Bucarest, 1967, p.41-75.

31 Neagoe est le „disciple" de l'ex-patriarche : „Mais le bienheureux Niphon le confortait avec ses enseignements , afin qu'il grandisse et s'élève dans toutes les bonnes actions ...", *Vie de Niphon*, p.76-77.

32 Léandre VRANOUSSIS, „Texte Şi documente româneŞti inedite din Grecia. Gândul Şi fapta marelui domn al Ţării Româneşti", *Magazin istoric,* Bucarest, 1972, 2, p.6-10. Nous utilisons le texte reproduit en annexe par Dan ZAMFIRESCU, *op.cit.,* p.385. Cette dernière information conforte l'opinion de Petre Ş. NĂSTUREL , „Remarques sur les versions ..." , p.265-266 , selon laquelle la *Vie de Niphon* primitive aurait été sur l'ordre de Neagoe Basarab fusionnée avec une chronique de Valachie , probablement par Gabriel lui-même.

33 Dan ZAMFIRESCU, *op.cit., passim.*

Dans les chroniques moldaves, malgré le décalage existant entre leur rédaction primitive et leur copie sur les manuscrits connus, plusieurs signes montrent que l'on a affaire, sinon à des témoins directs, du moins à des auteurs qui ont eu des informations précises sur la vie de la cour : la chronique moldo-allemande nous donne des détails très précis sur le déroulement des batailles d'Étienne le Grand, tandis qu'un autre chroniqueur raconte la survenue d'un tremblement de terre „pendant que le tsar (Étienne le Grand) déjeunait"[34]. Quant aux chroniqueurs du XVI[e], ils avouent eux-mêmes qu'ils écrivent sur ordre. Macaire, devenu sous Pierre Rareş l'évêque de Roman – destitué par son fils Iliaş puis rétabli par Étienne Rareş – eut même un rôle politique de premier plan, surtout dans l'opposition dogmatique au prince Iliaş et à son entourage[35].

II) Les modèles universels de référence.

Cependant, l'orientation politique du règne, la „collaboration" entre le prince et son chroniqueur, ne pouvaient influencer que le choix d'un type de modèle; l'auteur utilise en revanche des images toutes faites trouvées dans des écrits de référence et qui doivent être suffisamment lisibles par le souverain – qui n'est sans doute pas un spécialiste des questions théologiques ! – et les membres de son entourage. Les auteurs des *Enseignements de Neagoe Basarab* et des chroniques moldaves du XVI[e] siècle ont utilisé les ouvrages „classiques" de l'époque[36]. Outre la Bible, ils connaissaient les chroniques universelles byzantines, et en Moldavie particulièrement celle de Constantin Manassès, connue dans sa version bulgare du XIV[e] siècle [37].

---

[34] "Chronique anonyme de Moldavie" (= *Chronique anonyme*), In *Cronicile slavo-romîne*, p.17.

[35] Sur la personnalité et les positions théologiques de Macaire, reflétées par ses œuvres et les programmes iconographiques qu'il a inspirés : Sorin ULEA, "O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie", *Studii şi cercetări de istoria artei*, seria arte plastice, 32, 1985, p.14-48.

[36] L'ouvrage de référence sur la littérature roumaine ancienne est encore celui de Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, Bucarest, rééd.1980. Voir aussi : Petre P. PANAITESCU, „Cultura feudală", *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Bucarest, 1971, p.51-93; Gheorghe MIHĂILĂ, "Istoriografia română veche (sec. al XV-lea - începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină Şi slavă, *Romanoslavica*, XV, Bucarest, 1967, p.158-202. Pour une approche plus globale de l'influence de la littérature byzantine dans l'Europe du Sud-Est: Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*, Londres, 1971; bibliographie importante sur le sujet.

[37] Nous n'accumulerons pas ici les exemples qui prouvent que certains chroniqueurs empruntent de nombreuses formules à cette chronographie et les transposent dans la réalité moldave du XVI[e] siècle.Voir les analyses de Ioan BOGDAN, *Scrieri alese*, édition de Gheorghe MIHĂILĂ, Bucarest, 1968, p.327-340 et p.444-448.

Ces choix rhétoriques et au-delà idéologiques, ne retirent d'ailleurs rien aux chroniques comme sources essentielles de la théologie politique dans les Principautés à cette époque. En effet, parmi tous les exemples proposés dans les chroniques byzantines, il a bien fallu choisir, retenir des aspects particuliers dont l'analogie avec la situation vécue impressionnait parfois le chroniqueur. Dans les mentalités de l'époque, l'Histoire est cyclique et peut se répéter si les plans divins en décident ainsi. A cet égard, il est intéressant de constater que les chroniqueurs transposent en Moldavie des formules utilisées dans les chronographies pour l'histoire des autres souverains de „l'histoire du monde"; dans la tradition slavo-roumaine, tous sont des *tsars*, qu'ils soient rois bibliques ou empereurs romains et byzantins. C'est aussi parce que les grands princes moldaves ressemblent à ces modèles qu'ils sont également traités comme des „*tsars*".

L'utilisation de modèles de référence était nécessaire pour créer, par transposition, les premiers modèles propres à des Principautés de création récente. Le prince idéal incarne un ensemble de vertus, qu'elles soient attachées à sa personne ou à son gouvernement. Ces vertus politiques, communes à l'orthodoxie – et dans une large mesure à toute la chrétienté – , étaient transmises par des modèles de souverains chrétiens, connus par les textes et représentés sur les fresques. L'ancienne historiographie roumaine a adopté ainsi un langage commun, avec des codes de lecture assez semblables à ceux des textes de référence slavo-byzantins.

Les modèles vétérotestamentaires étaient incontestablement les plus connus; ils constituaient l'héritage de la chrétienté, en particulier de l'orthodoxie byzantine qui les sollicitait fréquemment[38]. La Bible (surtout l'Ancien Testament) est le principal ouvrage de référence de la théologie politique des Principautés : les citations des Écritures abondent dans les œuvres politiques, mais aussi dans les préambules des chartes princières, surtout dans les plus solennelles qui portent le nom évocateur, d'origine byzantine, de chrysobulles (bulles d'or). Les longs préambules avaient pour fonction de rappeler la Loi commune, les grands principes qui guidaient l'action du souverain, ici dans une hypostase de fondateur ou de généreux donateur.

Dans les chrysobulles, David le roi prophète, est fréquemment cité surtout en Valachie. C'est dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* que le modèle davidique est le plus utilisé : David y apparaît comme l'élu et le roi aimé de Dieu, à qui sont pardonnés certains écarts. L'Alliance entre la Maison de David

---

[38] Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre, Étude sur le "césaropapisme "byzantin*, Paris, 1996, p.70.

et Dieu devenait ainsi un modèle à suivre pour tout souverain qui se réclamait du droit divin, comme c'était le cas pour les princes roumains. Mais si Dieu a su pardonner à son élu – contrairement à Saül, voué à une mort violente – , c'est aussi parce que David s'est repenti. Le repentir de David est un thème iconographique important dans les églises princières et est d'une grande importance pour la théologie politique[39]. Le roi élu de Dieu y est présenté dans une attitude de soumission qui rappelle la véritable origine, divine, de son pouvoir. David est le modèle même du souverain repentant, qui accomplit certaines actions de bienfaisance; c'est un *topos* présent par exemple dans les actes de donations princières. Dans le préambule d'une charte de Mircea l'Ancien au monastère de Cozia (vers 1400), l'une des motivations de la donation est justement le rappel du repentir de David: " Pour cela, me souvenant moi aussi de la parole de David, prophète et roi (*tsar* dans le texte), qui dit : „Heureux ceux à qui l'on a pardonné les écarts et dont on a absous les péchés, heureux l'homme à qui Dieu acquitte le péché"[40]. Nous reviendrons sur la place essentielle du repentir dans les modèles politiques roumains.

Un autre grand modèle biblique présent dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* est Salomon, lui aussi emprunté au *Livre des Rois* [41]. Il y incarne la sagesse, la justice et l'intelligence, mais son orgueil et son comportement attirèrent sur lui la colère divine; si Dieu, par amour pour la Maison de David lui pardonne, c'est pour mieux faire expier la faute par ses successeurs. Outre l'exemple même de Salomon, qui invite à remercier Dieu pour la sagesse reçue et à ne point s'enorgueillir , l'auteur reproduit aussi un passage du *Livre des Rois* sur la vengeance divine, qui sonne comme une terrible mise en garde pour les souverains: „Et Dieu dit à Salomon: „A partir du moment où tu as fait cela et que n'as pas conservé mes lois, que je t'avais apprises, voilà que je vais prendre la royauté (en roumain, *împărăția*, l'empire) de tes mains et je vais la donner à l'un de tes serviteurs. Mais cependant je ne ferai pas cela pendant ta vie, en considération de ton père David, mais je la prendrai des mains de tes fils; mais pour David, mon esclave, et pour Jérusalem, ma Cité, celle que j'ai choisie, je ne

---

[39] Sur le modèle davidique en Valachie : Pavel CHIHAIA, "Modele ecumenice Şi modele voievodale în Țara Românească", *Tradiții răsăritene Şi influențe occidentale în Țara Românească*, Bucarest, 1993, p.229-232. Pour la scène du repentir (*metanoia*) de David dans la peinture valaque du XVI[e] siècle : Carmen L. DUMITRESCU, *Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*, Bucarest, 1983, p.55. Sur la place des rois bibliques dans l'art byzantin : André GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, p.95-97.

[40] *Documenta Romaniae Historica (=DRH), B, Țara Românească*, vol.1, n°20, p.47-49. Voir le psaume 32 [1].

[41] Les modèles présents dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* sont étudiés dans l'étude introductive de l'édition de Dan ZAMFIRESCU, p.24-55.

leur prendrai pas toute la royauté"[42].

Cette malédiction prophétique annonce bien entendu la partition du Royaume d'Israël, mais transposée dans la réalité valaque elle revêt un sens important. Car un prince n'était jamais assuré d'une succession héréditaire, tous les descendants des lignages princiers ayant *a priori* les mêmes chances d'accéder au trône. Les prétendants pouvaient être écartés du trône très violemment aux XV^{e}-XVI^{e} siècles, par des meurtres, des mutilations (l'aveuglement ou le sectionnement infamant de la paroi nasale). Les mises en garde des *Enseignements* correspondent par conséquent à un véritable souci, même si cette œuvre n'eut probablement guère de diffusion avant le milieu du XVII^{e} siècle. D'ailleurs, dans les actes de donation, notamment en Valachie, la charte s'achève par une formule qui demande au successeur de confirmer la charte pour la mémoire et le salut du donateur. Or, ces passages révèlent une réelle préoccupation concernant l'avenir des fils et plus généralement du lignage, qui semble lié au gouvernement selon la Loi divine[43].

A côté de ces modèles vétérotestamentaires, ou plutôt dans la continuité, se trouvent des modèles romains et byzantins, dont le plus important est Constantin le Grand, qui réunit l'ensemble des qualités du bon empereur chrétien. Victorieux par la volonté de Dieu, il est un modèle par les vertus dont il fait preuve dans son gouvernement. Souverain très pieux, il organise l'Église dans l'Empire. Le modèle constantinien a été transmis dans les Principautés par une hagiographie bulgare, rédigée à la fin du XIV^{e} siècle par Euthyme, le dernier patriarche bulgare de Tărnovo[44]; cette version slave fut copiée notamment en 1474 en Moldavie, tandis que de larges extraits figurent dans la première partie des *Enseignements de Neagoe Basarab*. Constantin le Grand est un modèle qui influença durablement la tradition souveraine roumaine : non seulement le saint empereur est souvent représenté dans des fresques, mais il est en plus une

---

[42] *Enseignements de Neagoe Basarab,* p.153. Voir aussi le premier Livre des Rois, 11[9-14].

[43] Par exemple, dans une donation de Neagoe Basarab au monastère de Corbii de Piatră, le 23 juin 1512 : "et après la mort de ma Seigneurie, celui que choisira le Seigneur Dieu pour être maître (*gospodin*) du Pays de Valachie, de la parentèle de ma Seigneurie, ou bien, *pour nos péchés*, d'un autre lignage...", *DRH*, *Țara Românească*, vol.I, 103, p.205-206. Voir aussi : Cristina CODARCEA, "La malédiction dans les anciens documents de la Valachie (XIV-XVIè siècles)", *RESEE*, XXXII, 1994, 1-2, p.53-61.

[44] Le texte est commenté, édité et traduit en roumain par Gheorghe MIH#IL#, "Tradi†ia literară constantiniană, de la Eusebiu al Cezareei Și Nichifor Calist Xanthopulos, Eftimiei al Tîrnovei Și domnii Țărilor române", *Cultura Și literatura română veche în context european, studii Și texte*, Bucarest, 1979, p.217-379.

référence encore sollicitée tardivement, à la fin du XVII^e^ siècle, à la cour du prince valaque homonyme Constantin Brancovan (1688-1714)[45].

Constantin n'est pas le seul empereur romain ou byzantin connu, mais les autres ne sont que de simples exemples illustrant une vertu (Théodose II[46]) ou un défaut (Constantin V Kopronyme[47]). Le modèle d'Alexandre le Grand circule lui aussi dans les pays roumains[48] : dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*, un court extrait illustre la sagesse du conquérant qui sut s'appuyer sur ses fidèles serviteurs[49]. Le chroniqueur moldave Euthyme nomme Alexandre LăpuŞneanu „Alexandre voiévode le Brave et le Nouveau"[50]; il peut s'agir là d'une référence au modèle hellénistique, le prince apparaissant comme un exemple de vertus et de courage, surtout lorsqu'il s'empare du trône moldave en 1552 : „a été élu et élevé à la souveraineté (*gospodstvo*) le guerrier brave et sage, le merveilleux Alexandre", qui „s'est dirigé courageusement" vers sa Principauté pour éliminer les boyards qui lui étaient hostiles[51].

La tradition politique byzantine a été transmise aux Principautés roumaines par l'intermédiaire des Slaves du Sud. Le dernier grand centre politique et religieux bulgare, Tărnovo, est conquis par les Ottomans en 1393 : ils déposèrent le dernier tsar et supprimèrent le patriarcat bulgare – cela eut un rayonnement considérable sur la Valachie jusqu'au début du XV^e^ siècle[52]. En revanche, les influences politiques serbes survécurent davantage, malgré la chute

---

[45] Alexandru DUȚU, "Constantin le Grand dans l'imaginaire de la cour de Constantin Brâncoveanu", *RESEE*, XVII, 1-2, Bucarest, 1989.

[46] Neagoe Basarab fit venir les reliques de Saint Niphon pour obtenir le pardon du prince Radu le Grand qui l'avait chassé, à l'exemple de Théodose II (408-450) pour sa mère Eudoxie qui avait exilé Saint Jean Chrysostome : "Alors lui vint une idée et une pensée bonne et divine dans son cœur ,comme il y a longtemps Théodose le petit empereur qui transféra les reliques de Saint Jean Chrysostome de Cucus à Constantinople (Țarigrad) pour obtenir le pardon et le salut de sa mère l'impératrice Eudoxie; le chrétien Neagoe voiévode ressemble à cette figure", *Vie de Niphon*, p.86

[47] Pour Azarias, le prince moldave Jean le Terrible (1572-1574), qui persécute l'Église et n'est pas un bon orthodoxe, une comparaison s'impose avec l'empereur iconoclaste Constantin V Kopronyme (741-775), *Azarias*, p.149.

[48] Sur la circulation des romans populaires, et notamment du *Roman d'Alexandre* (*Alexandria* en roumain): Nicolae CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, Bucarest, réed., 1974. Des extraits de la version en langue roumaine d'*Alexandria* (probablement de la fin du XVI^e^ siècle) : *Cărțile populare în literatura romînească*, édition de Ion C. CHIȚIMIA et Dan SIMONESCU, Bucarest, 1963, p.3-84.

[49] *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.298. Voir aussi les précisions de Pavel CHIHAIA, "Modele ecumenice Și modele voievodale ...", p.233.

[50] *Euthyme*, p.122 (début du règne).

[51] *idem*, p.122.

[52] L'ouvrage de référence est : Emil TURDEANU, *La littérature bulgare du XIV^e^ et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, réed.1957.

de Smederovo en 1459 qui mit fin à leur dernier despotat. La dynastie des despotes Brankovic trouva d'autres lieux de refuge, notamment au nord du Danube. Neagoe Basarab, tout comme Pierre Rareş en Moldavie, épousèrent une Brancovic, tandis que Maxime Brancovic devint métropolite de l'Église valaque.

Il y a donc lieu de penser à une influence dans les Principautés des modèles serbes[53], alors que l'État némanide avait produit des œuvres de théologie politique d'un grand intérêt[54]. L'influence serbe se manifeste en Valachie, où est peint dans l'église de Curtea-de-Argeş – en 1526, sous Radu d'Afumaţi, le gendre de Neagoe et de Despina, son épouse serbe – le portrait du prince Lazare, le souverain serbe tombé lors du désastre de Kossovo en 1389. Celui-ci y est représenté comme un fondateur, avec la maquette de l'église de Ravanica dans les mains[55]. Il ne s'agit donc pas d'une évocation de son martyre héroïque, propre à la tradition serbe, mais plutôt d'une volonté des voiévodes valaques d'afficher une continuité politique : c'est sur la richesse et la générosité de ces princes que comptaient le Patriarcat de Constantinople et les monastères orthodoxes pour renflouer leurs finances aux XVIe-XVIIe siècles[56].

*

Les différents souverains cités sont donc sollicités dans la construction des modèles politiques roumains. Ils représentent une continuité, celle des rois élus de Dieu – le mot roi étant rendu dans les textes slavo-roumains par *tsar*, empereur –, dont l'histoire est l'accomplissement d'une „économie de salut"[57]. Les chroniqueurs roumains du XVIe eurent recours à de tels exemples qui leur permettaient de définir un modèle politique, souvent par analogie.

L'histoire des „empereurs" relatée dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* est une sorte de morale politique, qui consiste à ne retenir de chaque règne que ce qui est nécessaire pour illustrer une vertu ou un défaut. La sélection d'extraits de la Bible, plus qu'une simple exégèse, est aussi un choix politique. Le roi Ezéchias est cité à plusieurs reprises dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*. Il ne s'agit pas pour l'auteur de relater la vie du roi dans la Bible et

---

[53] C'est ce que montre Ion Radu MIRCEA, "Relations culturelles roumano-serbes au XVIe", *RESEE*, I, 3-4, Bucarest, 1963, p.377-420.

[54] Le spécialiste de cette question est Bosko BOJOVIC, qui a soutenu récemment une thèse sur ce sujet. Voir notamment "Historiographie dynastique et idéologie politique en Serbie au Bas Moyen Age", *Südost-Forschungen*, 51, Munich, 1992, p.29-49.

[55] Carmen L. DUMITRESCU, *op.cit.*, p.47.

[56] Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance*, Paris, réed.1992.

[57] L'expression appartient à Gilbert DAGRON, *op.cit.*, p..20.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

d'en tirer un commentaire, si proche fut-il des réalités valaques, mais davantage de choisir un exemple didactique et transposable, pour éclairer, par analogie, la situation de la Valachie à cette époque. Ainsi, il relate le passage où Ezéchias reçoit l'émissaire du maître de Babylone et lui montre ses trésors. Le message est clair : face aux „païens", ce genre d'erreur se paie plus tard. En effet, ceux-ci n'oublient pas les richesses aperçues: "Car devant eux ne dévoile rien de tes richesses, ni des bijoux, ni des vêtements; que pas même tes boyards ne s'habillent devant eux, mais montre-toi pauvre et dans le besoin devant eux, et ne te vante en aucun cas"[58]. Dans la Valachie de Neagoe Basarab, bien que l'autonomie de la Principauté soit respectée, les Ottomans sont toujours perçus comme une menace dont il faut se garder.

Pour les principaux modèles politiques, David et Constantin le Grand, on constate également un choix de représentations. Le modèle davidique, au-delà des qualités du roi prophète, est une théologie de l'Alliance de Dieu et de son élu, tandis que Constantin incarne avant tout l'image de la lutte contre les païens. Dans les *Enseignements,* la victoire du Pont-Milvius contre Maxence (312) avec l'apparition du chrisme porteur de victoire est relatée avec insistance[59]. Le prince roumain, tel un Nouveau Constantin, peut croire en une prochaine victoire contre les „païens", grâce à sa piété et à l'aide de Dieu. En Moldavie, Étienne le Grand fit représenter dans l'église de Pătrăuți (1487) le saint empereur, dans une chevauchée fantastique, encadré par une cohorte de saints militaires. Dans le contexte moldave de la fin du XV^e^, il s'agit bien d'un encouragement à la lutte contre les nouveaux païens, c'est à dire les Ottomans[60], non pas tant croyons-nous dans une véritable Croisade, mais plutôt par une défense de l'orthodoxie et un mouvement expiatoire pour survivre, alors que les États orthodoxes ont sombré devant la conquête ottomane[61].

---

58 *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.277.

59 „Constantin, par ce signe tu vaincras !", *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.173.

60 Vasile DRĂGUȚ et Petre LUPAN, *La peinture murale de la Moldavie (XV^e^-XVI^e^ siècles)*, Bucarest, 1983. Pour une interprétation d'ensemble de la peinture moldave et le thème de la lutte pour la chrétienté : Sorin ULEA, „Origines et signification idéologique de la peinture extérieure des églises moldaves", I *RRH*, II, 1, Bucarest, 1963, la seconde partie en roumain dans *Studii Și cercetări de isoria artei* , 19, Bucarest, 1972, p.35-55; voir aussi Dumitru N#STASE, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains,* Fondation européenne Dragan, Athènes, 1976.

61 Sorin ULEA, „O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc ...", p.15-16. L'influence de l'évêque Macaire de Roman sur certains programmes iconographiques marque le retour de l'hésychasme, associé à un message eschatologique : la Moldavie ne sera sauvée que si elle _et en premier lieu ses princes_ prend le chemin de la vraie foi. Nous remarquons que cette théologie politique est très proche de celle des *Enseignements de Neagoe Basarab*..

Les grands modèles de l'orthodoxie slavo-byzantine ont été assimilés par les chroniqueurs roumains, traduisant là une formidable acculturation qui a conduit pendant cette période des élites de langue vernaculaire latine à employer le slavon. Ces modèles entrent dans la synthèse politique roumaine parce qu'ils sont consensuels pour les chrétiens et peuvent par conséquent souder une communauté. A défaut d'un modèle „national" et d'un grand fondateur de royaume, les Roumains ont trouvé là une identité. Neagoe Basarab, un Nouveau David et implicitement un Nouveau Constantin, a été nous dit-on le „bon père" pour tous ses boyards et un pasteur à la tête de son peuple : „Et non seulement il fut bon pour les chrétiens, mais aussi pour les païens, et il fut pour tous un père miséricordieux, ressemblant au Seigneur céleste, qui fait luire son soleil et pleuvoir sur les bons et sur les méchants, comme le montre le Saint Évangile"[62]. Ce modèle fédérateur n'était-il pas appelé à ressouder une Principauté déchirée par tant d'interventions étrangères et de luttes intestines ?

III) Les principaux modèles politiques roumains des XVème-XVI[e] siècles.

Les modèles de bons princes qui apparaissent dans les chroniques roumaines ne se distinguent donc guère par leur originalité. Il n'y a pas lieu, dans le cadre de cette étude synthétique, de présenter ces modèles en détail. Il nous a semblé plus opportun de ne retenir que deux problèmes importants pour l'étude des idées politiques dans le Sud-Est de l'Europe à la fin du Moyen Age. Le premier est justement la continuité des modèles princiers roumains par rapport à ceux, plus anciens, qui ont été transmis par Byzance et les Slaves. Le second aspect est la place des modèles dans la tradition historique des Principautés, c'est-à-dire le rôle de cette historiographie de cour dans la construction d'une mémoire historique.

Dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*, on voit nettement la présence de deux modèles, qui ne sont qu'en apparence antinomiques. L'un est celui de la royauté de droit divin, dans la tradition vétérotestamentaire que nous avons déjà évoquée. L'autre est un modèle de piété, de rapprochement de Dieu, d'idéal monastique qui invite à se méfier des attraits illusoires du pouvoir et de "ce vain monde".

Au Moyen Age, le plus grand idéal de vie chrétienne n'était pas incarné par les souverains – à l'exception des souverains canonisés pour leurs actions personnelles, comme Saint Louis –, mais plutôt par ceux qui se réfugiaient dans l'humilité et la solitude pour louer Dieu. L'exemple des anciens ermites du

---

62 *Vie de Niphon*, p.92.

désert est cité dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*[63]. C'est aussi le cas de la légende de Barlaam et Josaphat, vieille adaptation chrétienne de la vie de Bouddha : il s'agit d'un prince qui devient un sage après avoir adopté une vie ascétique. Les *Enseignements* commentent l'un des extraits où "l'empereur" s'agenouille humblement devant deux ermites, en considérant que la beauté de leur esprit est bien supérieure à sa richesse impériale : „Fais toi-même ainsi, comme fit cet empereur bon et fidèle, et tu t'élèveras dans ta dévotion; et honore ceux qui sont les esclaves de Dieu, car ils sont aussi ses frères"[64].

Les passages qui recommandent une conduite ascétique se succèdent dans les *Enseignements*, invitant le souverain à adopter, toutes proportions gardées, un comportement proche de celui des moines. Il ne faut point trop s'étonner des contradictions apparentes de ces passages avec ceux qui, décrivant le cérémonial, mettent en avant la dignité et la majesté princières. Un ouvrage parénétique est rappelons-le un guide de sagesse, non pas un manuel de gouvernement; tout au plus propose-t-il une méditation sur la vie politique. Le prince qui y apparaît est lui-même un exemple de bon chrétien, auquel doivent s'identifier non seulement les successeurs mais aussi ses propres sujets[65]. C'est pour cela que dans le texte Neagoe s'adresse parfois aux boyards, tandis que la répétition de la formule „mes frères" – en plus de – mon fils" ou – mes fils"– montre bien que certains enseignements sont davantage des sermons, qui semblent destinés à une assemblée de fidèles. Il est indéniable que le prince constitue un modèle, puisque pour donner plus d'importance à des préceptes on lui en attribue la formulation : en qualité d'élu de Dieu, il est aussi le „pasteur" de son peuple. C'est en ce sens que l'on peut parler, avec les précautions d'usage, d'un „sacerdoce" de l'oint de Dieu, bien que sa vie de pécheur ne le rapproche pas autant de Dieu que les ermites.

---

[63] *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.196. Il s'agit d'emprunts à la littérature patristique.

[64] *idem*, p.202. Sorin ULEA, "O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc...", p.20, relève qu'au monastère de Neamţ (Moldavie) Macaire a fait peindre „le monarque-moine" Josaphat précédant le jeune Étienne Rareş (1551-1552). Le prince est ainsi un Nouveau Josaphat, pieux et charitable, qui rétablit la vraie foi, après la rénégation de son frère Élias. Ce sont ces mêmes principes qui auraient conduit aux persécutions de ce voiévode contre les "hérétiques", en particulier les Arméniens (p.43-45).

[65] Commentant le livre *Barlaam et Josaphat*, Ernest BAKER y retrouve l'ancienne doctrine antique de l'imitation, qui faisait du Roi un exemple pour tous lses sujets : "Certainly the King was a good exemple to all men , and he fired and inspired many of the same temper as himself. That is the nature of authority : its subjects are always assimilated to it, they tend to love the same objects, and to follow the same practices, as those in wich they see their ruler taking pleasure.", *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Paleologus, Passages from Byzantine writers and documents*, Oxford University Press, 1957, note p.82.

D'ailleurs, il est significatif que le monastère attirait alors non seulement des princesses devenues veuves (Despina, l'épouse de Neagoe), mais aussi d'autres personnes importantes dans l'entourage des princes, ce qui n'est pas sans rappeler des cas similaires à Byzance[66]. L'oncle de Neagoe, le Ban Barbu Craiovescu, se retira âgé de la vie politique en 1520, devenant moine dans le monastère qu'il avait fondé à Bistrița. En Moldavie, la chronique d'Azarias nous apporte une information importante : Alexandre Lăpuşneanu, juste de mourir, choisit d'abandonner les habits princiers pour revêtir la robe monastique[67].

L'apparente opposition entre la royauté, qui est la nature même de la *domnia* dans les textes des XVème-XVI^{e} siècles, et l'idéal monastique trouve sa résolution dans l'insistence sur le repentir des princes. Commentant une mosaïque de Sainte-Sophie de Constantinople qui représente un empereur en adoration – probablement Léon VI – devant le Christ trônant, G. Dagron insiste sur l'importance du repentir comme pendant de la royauté, mais aussi comme limite de sa nature sacerdotale[68]. Que le repentir soit un aspect de la royauté, la littérature politique roumaine le montre bien, du moins dans les *Enseignements de Neagoe Basarab* ; cet extrait l'exprime très bien : „Car moi aussi Dieu m'a choisi avec l'économie de sa miséricorde et il m'a fait pasteur de son troupeau, mais moi je fus sans sagesse et faible et j'abandonnai mon corps à la paresse, au repos et à l'orgueil; je ne compris pas que ce don et cet honneur qu'Il me donna dans cette vie courte et passagère, Il me l'a donné en guise de tentation, pour voir quel pasteur je serai et comment je guiderai son troupeau. Mais moi je ne connaissais pas les voies du Seigneur, car ma nature dériva vers les beuveries et les banquets, ainsi que dans l'avidité et d'autres choses, qu'il ne me fallait pas, qui ne convenaient pas, et que Dieu n'aime pas non plus"[69].

En revanche, le *topos* du souverain repentant ne diminue en rien la sacralité et le charisme de son pouvoir : le prince est un modèle pour les chrétiens comme oint de Dieu et bon pasteur. L'exemple de Neagoe et de la fondation de l'église de Curtea-de-Argeş l'illustre bien. A l'exception bien entendu de ses *Enseignements*, les pages les plus explicites de repentir princier se trouvent dans les deux inscriptions murales que Neagoe fit graver dans sa nouvelle église[70]. Or,

---

[66] Rodolphe GUILLAND, "Les empereurs de Byzance et l'attrait du monastère", *Etudes byzantines*, Paris, 1951, p.33-51.

[67] *Azarias*, p.147.

[68] "Sans doute la mosaïque du narthex de Sainte-Sophie représente-t-elle Léon VI, mais elle est l'image de tout empereur davidique qui pleure sa légitimité perdue et ne la retrouve qu'en renonçant à la prêtrise de Melchisédec, celle des rois, et en reconnaissant à la prêtrise d'Aaron, celle des clercs, le privilège de lier et de délier", *op.cit.*, p.138.

[69] *Enseignements de Neagoe Basarab*, p.231.

[70] Voir la note 21.

cette même fondation, relatée dans la *Vie de Saint Niphon,* donne lieu à des commentaires qui mettent en évidence la place particulière, unique, du prince parmi les autres laïcs. Neagoe a un rôle essentiel dans la cérémonie de consécration du 15 août 1517 en présence du patriarche de Constantinople. Comme en écho à ses actions, on trouve dans les *Enseignements* le modèle de Salomon, le constructeur du Temple : „Et le roi (*împărat* dans le texte) retourna son visage et bénit tous les Israélites et toute l'assemblée qui était présente"[71]. Or, dans la *Vie de Niphon,* Neagoe participe activement à la cérémonie, notamment en disposant lui-même des icônes dans l'église[72]. La veille, le prince est le seul laïc mentionné présent à la veillée nocturne avec les clercs : „et après le dîner, firent une veillée nocturne *(bdenie)* toute la nuit le patriarche et le prince (*ighimon*) avec tous les métropolites cités plus haut, le *prôtos* et tous les higoumènes hagiorites et [ceux] du pays"[73]. On remarquera la position quasi „impériale" du voiévode, cité directement après le patriarche œcuménique. Évidemment, la coïncidence de ce rôle important du prince et l'affirmation de son repentir à l'occasion de sa fondation n'est pas le fruit du hasard. C'est le repentir qui dépouille le prince du poids terrible de sa puissance et lui donne la possibilité d'affirmer davantage sa place de modèle sacré pour tous les chrétiens.

Car le pouvoir reçu est un fardeau et une mission : c'est d'un "ministère" du souverain qu'il faudrait parler dans la théologie politique valaque. Le droit divin est un fondement de la *domnia* et il se manifeste fréquemment dans les chroniques, dans la titulature ou les représentations des princes. Cela n'est pas surprenant pour un souverain chrétien médiéval, mais dans les Pays roumains, le droit divin persiste même sous la domination ottomane. Celui-ci est présent déjà dans les premières titulatures, qui montrent que sa formulation est d'origine slavo-byzantine. Or, l'affirmation du droit divin s'accompagne également dans les deux pays d'une insistance sur l'humilité du prince, simple "esclave de Dieu". Dans les prières des voiévodes – nombreuses dans les *Enseignements* –, ceux-ci ne sont toujours que d'humbles serviteurs.

Le monarque repentant, qui porte aussi le poids des péchés de ses sujets, dont il est le – pasteur", occupe bien entendu une fonction dont la nature le distingue des autres laïcs. En effet, le rôle du souverain, outre celui de guide de la communauté, est aussi de rendre la justice et de se montrer généreux. La théologie politique des pays roumains emprunte beaucoup, nous l'avons vu, aux anciens modèles vétérotestamentaires : le prince qui „marche dans les pas de Dieu" sera récompensé non seulement par des succès familiaux ou politiques

---

[71] *Enseignements de Neagoe Basarab,* p .151. *Premier Livre des Rois,* 8 [14].
[72] *Vie de Niphon„* p .96.
[73] *idem*, p.95.

terrestres, mais aussi lors du Jugement dernier. Le bon prince guide avec ses nombreuses vertus son peuple vers le salut; s'il y parvient, il ressemble ainsi à la Royauté céleste. Au contraire, la "colère de Dieu" s'abattra inévitablement sur le mauvais prince et sa lignée; les chroniques du XVI^{e} sicècle, contrairement à celles du XVII^{e}, n'échappent guère à ce modèle.

*

Jusqu'au XVI^{e} siècle, la mémoire historique des Principautés se confond totalement avec l'histoire des princes. Ils apparaissent dans les chroniques moldaves comme des constructeurs de l'État, mais également des souverains souvent en lutte contre les "païens", Turcs et Tatars. Plus qu'une véritable idée de Croisade, c'est surtout la protection de l'orthodoxie qui retient l'attention : la tradition historique des Principautés fait des voiévodes roumains des défenseurs de leur propre pays, mais aussi, parfois, de toute l'orthodoxie. D'ailleurs, les chroniques moldaves qui sont parvenues jusqu'à nous ont été conservées dans des "miscellanées" où elles assurent la continuité des chronographes byzantins[74].

Dans la *Chronique anonyme*, la version probablement la plus proche de celle d'Étienne le Grand, si la chute de Constantinople ne retient pas l'attention, en revanche la victoire moldave de 1475 contre une invasion ottomane est célébrée par le pays, mais aussi par tous les orthodoxes (*pravoslavnici*), à qui elle rend leur fierté[75]. Moins explicite, mais tout aussi édifiante, la courte chronique serbo-moldave, rédigée au début du XVI^{e} siècle, résume l'histoire récente des États orthodoxes. La conquête ottomane, toujours plus menaçante, y est présentée comme une punition divine contre les orthodoxes qui ont péché[76]. La chronique incite cependant à conserver un petit espoir : dès le début, elle rappelle brièvement la fondation de la Moldavie „par la volonté de Dieu"[77]. Finalement,

---

[74] Des détails dans les travaux de Dumitru NĂSTASE : "Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits "Miscellanées" ", *Cyrillomethodianum*, Thessalonique, V, 1981, p.22-48. Plus récemment : "Imperial claims in the Romanian Principalities from the fourteenth to the seventeeth centuries. New contributions", *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New-York, 1988, p.183-224. Dans les codex, les "tsars moldaves" succèdent directement aux "empereurs chrétiens" des chronographes. La place des pays roumains dans la lutte pour la vraie foi – acquise en partie dès la fin du XIV^{e} siècle_ fonde les prétentions impériales des voiévodes qui, à défaut de succéder directement aux *basileis* à Constantinople règnent dans un "crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane.

[75] *Chronique anonyme*, p.18.

[76] "Cronica sîrbo-moldovenească" (= *Cronica sîrbo-moldovenească*), In *Cronicile slavo-romîne* , p.188-193. Voir aussi le commentaire de D. Nastase dans "Unité et continuité dans le contenu...", p.27-30.

[77] *Cronica sîrbo-moldovenească*, p.191.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

c'est aux princes orthodoxes moldaves que semble revenir la tache d'affronter Mehmet II, dont l'avènement annonce l'arrivée possible de l'Antéchrist[78].

Le modèle de Neagoe Basarab reflète lui aussi cette recherche du salut – au propre comme au figuré – par les Valaques orthodoxes. Dans la *Vie de Saint Niphon,* celui-ci conclut avec Dieu une nouvelle Alliance pour la Valachie. L'ancien patriarche Niphon, invité vers 1503 dans la Principauté, en est chassé ensuite par le voiévode Radu le Grand pour avoir dénoncé les "mauvaises coutumes" du pays, celles des boyards et du prince en particulier; cela attire la colère divine sur la Principauté. Le prince, rongé par les remords, agonise dans une longue maladie. Les deux successeurs, Mihnea le Méchant (1508-1510) et Vlad le Jeune (1510-1512), qui martyrisent les boyards, semblent être des maux mérités par ce pays pécheur. Neagoe met fin à la malédiction, à la fois par sa piété et par le culte des reliques du Saint, qu'il fait venir pour quelque temps en Valachie. Il agit ainsi comme le Nouveau David, qui restaure l'Alliance entre Dieu et son peuple : „Et comme David releva l'Arche de la Loi du Seigneur, de la même manière le voiévode Neagoe redressa l'Église amoindrie et plaça Macaire comme métropolite de tout le Pays valaque"[79].

Au-delà du modèle princier valaque, il faut prendre en compte une autre dimension pour son action : elle concerne tous les "vrais" chrétiens. D'ailleurs, l'auteur du texte est le *prôtos* de l'Athos, ce qui donne à la *Vie de Saint Niphon* une portée plus large que la seule Valachie. D'autre part, tout est fait pour présenter la consécration de l'église de Curtea-de-ArgeŞ comme un événement exceptionnel. L'église elle-même devient le nouveau Temple modèle de l'orthodoxie, et son fondateur implicitement le Nouveau Salomon et le Nouveau Justinien : "Et ainsi nous pourrons dire vraiment qu'elle n'est pas aussi grande et œcuménique (*sobornică:*) que Sion, que fit Salomon, ni que Sainte-Sophie, que fit le grand empereur Justinien, mais par la beauté elle est au-dessus de celles-ci"[80]. Une telle église ne peut être que "semblable au paradis de Dieu"[81].

Enfin, faisant preuve d'une munificence impériale, le nouveau prince apparaît comme le nouveau patron de l'orthodoxie, et Gabriel a soin de faire la liste des donations de Neagoe, en Valachie, dans les Balkans, à Constantinople et même au Proche-Orient. Le voiévode valaque est même sous sa plume "le grand fondateur de toute la Sainte-Montagne (l'Athos)"[82]. En tout cas, le prestige et la

---

[78] *idem*, p.193.
[79] *Vie de Niphon,* p.85.
[80] *idem*, p.94.
[81] *idem*, p .97.
[82] *idem*, p.91.

richesse du voiévode étaient suffisants pour attirer de telles appréciations de la part des plus hauts hiérarques du monde post-byzantin.

*

Les modèles princiers roumains ont donc une importance qui dépasse le cadre des Principautés. Mais pour les deux pays, ils sont créateurs d'une tradition historique. Les chroniques citent les villes de résidence princière, mentionnent des dignitaires, des institutions, léguant ainsi un héritage aux successeurs. Ainsi, l'élection par les boyards et le "pays" d'Étienne le Grand en 1457 fournissait un exemple dont pouvaient se réclamer par la suite les ordres privilégiés qui cherchaient à donner à la *domnia* un caractère plus électif [83].

Plus tard, alors que depuis longtemps la *domnia* était assujettie aux sultans de Constantinople, les modèles des princes guerriers et parfois victorieux (Étienne le Grand, mais aussi ses successeurs immédiats jusqu'à Pierre Rareş) fournissaient une référence et une fierté „nationale"; ce phénomène n'est pas sans rappeler la Bulgarie et la Serbie, peuples qui ont connu la domination ottomane après un passé impérial très prestigieux. Dans les chroniques de la fin du XVII^e siècle, si le ton n'est pas toujours anti-ottoman, c'est surtout parce que la domination des sultans est jugée incontournable, et que l'on se méfie aussi des changements politiques, surtout des progrès de l'Empire germanique jusqu'aux Carpates. Mais l'apparente docilité à l'égard de l'empereur de „Tsarigrad" (Constantinople) s'accompagne aussi de la fierté d'avoir combattu, et donc de l'utilisation des modèles de voiévodes guerriers des siècles antérieurs. Plus tard, au XIX^e siècle, le souvenir des glorieux combats fut un point d'appui pour ceux qui désirèrent le respect d'une large autonomie par les Ottomans : ils se référaient à des „Capitulations", que les Turcs auraient à l'origine respecté devant le courage de leurs adversaires.

Comment ne pas penser que les modèles des bons princes ont contribué au maintien d'une institution, dont le prestige dans le monde orthodoxe est encore considérable au XVII^e siècle[84], et de l'autonomie politique des Principautés danubiennes ? La chronique attribuée à Grégoire Ureche en est une exemple. Bien qu'il dresse un portrait contrasté d'Étienne le Grand – très brave, souvent victorieux, mais prompt à faire couler le sang – , l'auteur insiste surtout sur la postérité du grand voiévode dès sa mort (1504) : „Il y avait tant de tristesse que tous pleuraient comme pour leur père, car ils savaient qu'ils avaient perdu beaucoup de bien et de protection. Depuis sa mort, jusqu'à aujourd'hui, on

---

[83] Gheorghe I. BR#TIANU, *Sfatul domnesc Şi adunarea stărilor în principatele române*, Evry, 1977, p.177-178.

[84] Nicolae IORGA, *op.cit.., passim.*

l'appelle saint Étienne voiévode, non pour son âme, qui est dans les mains de Dieu, car lui aussi a été un pécheur, mais pour ses moments de bravoure, pour lesquels aucun parmi les princes, ni auparavant, ni après lui, ne l'a égalé"[85]. Étienne devient ainsi le modèle suprême et ses successeurs doivent être jugés d'après cette référence. La tradition politique roumaine se nourrit désormais de ses propres modèles.

*

Les modèles politiques roumains sont, à des degrés divers, héritiers d'une ancienne théologie politique, d'origine slavo-byzantine. Les modèles vétérotestamentaires en sont les références suprêmes, tout comme le saint empereur Constantin le Grand. Si une influence occidentale, polonaise ou hongroise, ne peut être exclue dans les institutions médiévales roumaines, c'est toutefois la tradition politique byzantine qui est la plus évidente. C'est elle qui confère à la *domnia* cette souveraineté si particulière, dépassant celle d'un simple voiévode qui n'est qu'un dignitaire au service du roi en Hongrie comme en Pologne. Soumis à des dominations étrangères, les princes roumains ont trouvé dans le droit divin et les modèles byzantins un moyen de conserver leurs prérogatives, face à leurs puissants voisins tout d'abord, mais surtout dans le pays, alors que les boyards pouvaient légitimement aspirer à une organisation de l'État leur laissant encore plus d'initiatives – comme c'est le cas en Transylvanie, ainsi qu'en Pologne où la monarchie perd de nombreuses prérogatives au XVII^e^ siècle .

Les modèles politiques du XVI^e^ siècle sont monarchiques et à ce titre ils soutiennent une *domnia* qui, chez les plus grands princes, a toujours cherché à être plus qu'une grande dignité ottomane. De la souveraineté en partie déchue, il devait demeurer, pour les siècles à venir, l'histoire des princes et "empereurs" roumains, qui ont reçu l'autocratie de droit divin. Mais cela n'est pas tout, car ces modèles, qui ont surtout une circulation interne[86], s'adressent aussi à un lignage dynastique : ils créent des solidarités avec des clientèles, avant même, au XVII^e^ siècle, de devenir la tradition officielle du pays.

---

[85] *Ureche*, p.120-121.

[86] A l'exception de Vlad l'Empaleur (connu à l'étranger par le surnom de Dracula), dont les sanglants "exploits", légendaires ou réels, ont alimenté plusieurs récits germaniques et russes ; voir Matei CAZACU, *L'histoire du prince Dracula en Europe centrale et orientale (XV^e^ siècle). Présentation, édition critique, traduction et commentaire*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Genève, Librairie Droz, 1988. D'autre part, le voyageur russe Ivan Peresvetov , qui a séjourné en Moldavie (1537-1538), prend Pierre Rareş comme exemple dans sa *Grande Supplique* adressée au tsar moscovite en 1549. Enfin, rappelons que des versions grecques de la *Vie de Niphon* et des *Enseignements de Neagoe Basarab* ont été conservées au Mont-Athos.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Les modèles princiers témoignent non seulement du prestige réellement atteint par la *domnia* au cours de cette période, mais aussi d'une idéologie à finalité interne, qui situe le pouvoir princier dans une dimension monarchique que les boyards ne sauraient atteindre. Des princes peuvent être tués, les prétendants se multiplier, la *domnia* n'en est pas moins, même sous la souveraineté suprême du Grand Turc, une émanation divine. La théologie politique valaque de l'époque de Neagoe Basarab sépare nettement l'élu de Dieu du commun des laïcs.

Ces modèles princiers des XVe-XVIe siècles n'ont pas été délaissés par les chroniqueurs nobiliaires du XVIIe, qui écrivent pourtant avec d'autres finalités. Aussi, sans contester son existence, il nous semble qu'il ne faut point rendre systématique l'opposition entre une idéologie souveraine et une idéologie nobiliaire à cette époque. Le tyran du XVIe siècle ressemble à celui du XVIIe, tout comme le prince idéal, qui s'entoure des boyards "comme un père" : il est symptomatique que l'on retrouve ce dernier aspect dans les *Enseignements de Neagoe Basarab*, ainsi que dans la chronique d'Ureche (Şiméon le Moine), pour des princes aussi différents qu'Étienne le Grand et Pierre le Boiteux.

C'est bien le destin de toute l'Europe du Sud-Est, à la croisée des influences diverses, qui est reflété dans la synthèse politique réalisée au cours du Moyen Age roumain. Considérées comme des terres marginales, parfois comme de simples provinces ottomanes, les Principautés roumaines ont été souvent ignorées dans l'historiographie contemporaine. Il est nécessaire de réévaluer leur contribution et leur place exceptionnelle dans le devenir du monde post-byzantin et les prolongements tardifs du Moyen Age en Europe orientale.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Benoît Joudiou

LA SIGNIFICATION DE L'ELECTION DU PRINCE REGNANT DANS LES PROVINCES ROUMAINES DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE (XVe-XVIIe SIECLES)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

L'élection du souverain a été au Moyen Âge, en opposition à la succession dynastique ou parfois associée à elle – comme c'était le cas dans l'Empire germanique –, l'un des modes de dévolution du pouvoir monarchique. Les Principautés roumaines de Valachie et de Moldavie n'échappent pas à cette règle et en particulier à l'alternance entre plusieurs modes de désignation du prince.

D'un autre côté, il faut définir ce que l'on entend par « élection ». L'analyse des sources fait apparaître des pratiques distinctes, reliées seulement à l'idée d'un choix du prince par le Pays, représenté par les boyards, détenteurs des principales fonctions auliques et publiques et principaux propriétaires fonciers du pays, le haut clergé, et parfois les milices de petits privilégiés _ qui servaient dans l'armée princière en échange d'avantages fiscaux. Mais si cette pratique indique bien un choix, elle ne saurait en revanche être considérée systématiquement comme une véritable élection, réalisée formellement par un collège électoral. L'affirmation des légitimités au cas par cas dans les chroniques roumaines nuit à toute tentative de généralisation.

Érigées en principautés quasi indépendantes au XIVe siècle, la Valachie (au Nord du Danube et au Sud des Carpates) et la Moldavie (à l'Est des Carpates) connurent jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, en dépit des vicissitudes historiques partagées par tous les peuples d'Europe du Sud-Est une succession quasi ininterrompue de princes régnants, qui portaient les titres de voïévodes et de « seigneur » (*domn*).

La dévolution du pouvoir princier (la *domnia*) se faisait en général – si l'on excepte quelques usurpateurs – au sein de quelques lignages. La règle essentielle était la succession héréditaire, mais pas nécessairement légitime. En fait, si les premiers lignages étaient bien apparentés grâce aux mêmes ancêtres (les différents lignages des « Basarabi » en Valachie, les « Musatini » en Moldavie), il est difficile pour autant d'admettre l'existence d'une dynastie, tant ces familles étaient rivales. Le système de la succession héréditaire, sur lequel nous ne disposons que de maigres informations avant la fin du XIVe siècle, semble se dérégler au cours des décennies suivantes. En effet, la Valachie entre dans une

période d'instabilité politique dès les années 1420 ; les princes se succèdent pour une courte période sur le trône, chacun disposant de ses partisans dans le pays et souvent du soutien d'une puissance voisine (le plus souvent les Hongrois ou les Ottomans). Cette situation confuse – qui n'exclut pas cependant quelques périodes de stabilisation – perdure jusqu'aux années 1480, avant de se manifester à nouveau dans les années 1520. Peu après, la domination ottomane apaise paradoxalement les luttes intestines : la principauté, tributaire dès le début du XV^{e} siècle, est devenue vassale. Le pouvoir princier ne peut désormais être exercé qu'au nom du sultan, qui dans un premier temps confirmait les princes, avant que l'usage ne s'établît de les nommer et de les destituer.

En Moldavie, l'évolution est comparable dans la première moitié du XV^{e} siècle, les luttes pour le pouvoir atteignant leur paroxysme dans les années 1440. Mais le système successoral diverge ensuite du cas valaque grâce au long règne d'Étienne le Grand (1457-1504). La succession dynastique s'impose jusqu'à l'invasion ottomane de 1538, puis par intermittence jusqu'en 1574. Dans les dernières décennies du XVI^{e} siècle, commence alors l'alternance de lignages princiers ou nobiliaires, plus ou moins perturbée par des usurpateurs, dans un contexte d'aggravation de la domination ottomane.

Dans les deux pays, la domination ottomane a affaibli l'autorité du pouvoir princier, tout en préservant son autonomie, contrairement aux anciens États chrétiens des Balkans. Le sultan ottoman est devenu le facteur politique prépondérant dans la succession des trônes roumains, parfois offerts au plus offrant au cours du XVII^{e} siècle.

Pourtant, l'élection du prince par le « Pays » ne disparut pas tout à fait de l'histoire politique des Provinces roumaines. Pour en saisir le sens, il est naturel d'en rechercher l'origine dans les périodes anciennes. Toutefois, compte tenu de la qualité et de l'importance incontournable des grandes chroniques et compilations de récits plus anciens, rédigées au cours du XVII^{e} siècle, il est nécessaire de recourir d'abord à ce type de sources. La documentation des XV^{e}-XVI^{e} siècles, plus mince, est néanmoins indispensable pour vérifier certaines hypothèses.

*

Parmi les auteurs anciens, seul le prince Démètre Cantemir s'est risqué à une véritable histoire de l'élection des princes. Après un court règne en Moldavie (1710-1711), le voïévode, qui s'était allié au tsar russe Pierre le Grand, fut obligé de fuir lors de la défaite de ce dernier et de l'invasion de la Moldavie par les Turcs et les Tatars dans l'été 1711. Prince déchu en exil, mais toujours honoré par le tsar, Démètre Cantemir révéla son érudition dans sa *Descriptio Moldaviae*, rédigée vers 1716 et adressée à l'Académie de Berlin.

L'auteur présente l'élection comme un principe bien plus complémentaire qu'antinomique avec la succession dynastique. Ses théories constituent le fondement de la conception, communément admise dans l'historiographie roumaine, d'un système successoral qualifié d' « héréditaire-électif »[1]. L'élection des princes est toutefois mise en relation avec la dégradation de l'indépendance de la Moldavie et de l'autorité de ses princes. Selon Cantemir, jusqu'en 1552, la succession n'obéit qu'aux règles de l'hérédité et du respect de la dynastie. Mais en 1552, l'assassinat du prince Étienne Rares par des boyards provoque des troubles, et donne au sultan une occasion de s'immiscer dans ce qui aurait dû rester une affaire interne[2]. En fait, l'auteur exagère la description de l'année 1552, où seuls deux voïévodes tentèrent de s'emparer du pouvoir : Joldea, élu par des boyards, fut immédiatement renversé par Alexandre, qui victorieux par les armes se hâta d'obtenir une « élection » à son profit.

Soucieux de défendre les anciens privilèges du pays, Cantemir dénonce aussi la perte du droit d'élection par les boyards en 1633 au profit de la Porte, après l'exécution du voïévode Miron Barnovschi[3]. Cela ne correspond pas à la réalité, parce que l'élection n'a pas été confisquée brutalement, ni n'a été définitivement abandonnée. Mais en défendant le principe d'un privilège du Pays de faire ses princes, Cantemir songe en fait à revendiquer pour la Moldavie le contrôle de la succession de ses voïévodes, passée progressivement sous le contrôle effectif du gouvernement ottoman.

D'ailleurs, Cantemir, qui n'est en pas à une contradiction près, présente ensuite ce qu'est devenue l'élection des princes au XVII^{e} siècle. Il affirme que le collège électoral s'est singulièrement rétréci, passant de la masse des boyards [4] aux sept principaux d'entre eux[5]. Ce chiffre n'apparaît pas dans les autres

---

1 Par exemple, dans la définition synthétique de la *domnia* dans *Institutii feudale din tarile române, dictionar*, Institut d'histoire « N. Iorga », sous la coordination d'O. Sachelarie et de N. Stoicescu, Bucarest, 1988, p.168 : « le principe « héréditaire-électif » est l'un des « traits permanents » du pouvoir princier dans les Principautés roumaines. Voir aussi l'étude, très générale, de V. GIONEA, « L'élection du prince régnant en Valachie et en Moldavie et son pouvoir absolu aux XIVe-XVIIe siècles », *Recherches sur l'histoire des institutions et du droit*, IV, 1980, p.113-125.

2 Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei)*, éd. trad. G. Guțu (= Démètre Cantemir), Bucarest, 1974, p.138-139 : « Ainsi seulement dans l'intervalle de quelques mois, ont été élus plusieurs princes, autant ont été sortis, et enfin, par l'entente des plus sages, a été orné avec les insignes du pouvoir Pierre le *stolnic* ». Il s'agit d'Alexandre Lapusneanu.

3 *Ibid.*, p.140-141.

4 N. Stoicescu, p.174, note 4, de l'édition de la *Descriptio* la voit encore plus large, associant les fonctionnaires de la cour et les milices, dans des assemblées d'État.

5 Démètre Cantemir, p.152-153 : « Aux temps de celui-ci, l'élection du prince (*principis electio*), qui jusque-là avait été un droit des boyards du pays est passée totalement, et même avec

sources. Nous n'excluons pas qu'il s'agisse d'une invention de Cantemir, pour atteindre ce chiffre magique, comme les sept Grands Électeurs de l'Empire germanique. Afin de mieux laisser transparaître une ressemblance avec la monarchie occidentale, il prétend même que cette élection, loin de contrevenir à la succession héréditaire, la complète : les Électeurs respectent la volonté du prince défunt, exprimée par testament[6]; c'est seulement si la volonté de celui-ci n'y est pas formulée qu'ils procèdent alors à une élection, à la majorité des votes[7]. En bref, l'élection écrite par Cantemir ne peut être considérée comme une pratique courante en Moldavie. D'ailleurs, s'il conteste son principe même, qui affaiblit l'autocratie princière, il défend en revanche une élection formelle, un signe de l'indépendance moldave.

La documentation très lacunaire ne permet guère de savoir à quoi pouvait ressembler une « élection » dans la période la plus ancienne. Compte tenu de la principale forme de la succession de l'époque, reposant sur l'hérédité princière, nous pensons que les premières élections ont pu être limitées à la dynastie ; l'enjeu aurait été la dévolution formelle du pouvoir. Compte tenu des informations données par les récits étrangers, qui évoquent des « signes de reconnaissance »[8] pour les rejetons princiers, nous pensons que « l'élection » avait, dans les périodes d'anarchie des XV^{e}-XVI^{e} siècle, une portée très limitée : un voïévode qui accédait au pouvoir par la force pouvait par ce biais obtenir la reconnaissance formelle de sa légitimité personnelle, liée à son ascendance princière[9].

---

leur volonté, aux mains des Turcs [...] ils ont donné d'eux-mêmes aux Turcs le droit complet de faire le prince, seulement à condition qu'il soit de lignage princier et de religion orthodoxe ».

[6] *Ibid.*, p. 154-155 : celui-ci désignait éventuellement le successeur, héréditaire notamment, « dans le but que, si était désigné comme successeur le fils puîné, passant au-dessus du frère aîné, ce qui s'est passé parfois, que tous sachent que cela s'est fait par la volonté du prince décédé et non pas par une préférence des électeurs ». Démètre Cantemir plaide ici pour sa propre cause : en 1693, il tenta de se faire désigner par les boyards moldaves, en profitant de l'absence de son frère aîné Antioche, alors à Constantinople.

[7] *Ibid.*, p.152-153.

[8] Voir par exemple dans la description de la Moldavie de Georg Reicherstorffer (1541), *Chorographia Moldaviae*, In *Călători straini despre Ţările române*, Institut d'histoire « N. Iorga », sous la coord. de M. Holban, Bucarest, 1968, vol. I, p.199 : « Mais dès que naît le prince héritier du pays, il est marqué sur le corps avec un signe particulier au fer rouge, afin que parvenant à l'âge adulte, puisse être reconnu sans aucun doute qu'il est fils de prince ».

[9] C'est le cas dans une lettre des boyards valaques à la ville de Brasov (1523) confirmant « l'élection » du voïévode Radu Badica, dans *Documente şi regeşte privitoare la relaţiile Ţării Moldovei cu Braşov şi Ungaria în secolul XV şi XVI* , édition I. Bogdan, Bucarest, 1902, p.227 : « car nous connaissions depuis longtemps parmi nous un véritable fils de seigneur, Radu-Voïévode [Badica], et nous l'avons pris pour qu'il soit notre seigneur, selon la loi ». Cette « élection », qui ne

La première élection attestée par une chronique moldave est celle d'Étienne le Grand en 1457. La *Chronique anonyme*, c'est-à-dire la version la plus ancienne de *la Chronique du Pays moldave* (fin XV^{e}) ne mentionne que la victoire militaire d'Étienne sur le prince Pierre Aron, par la volonté de Dieu[10]. Un peu plus tardive, la *Première chronique de Putna* amplifie l'évènement en y ajoutant les informations suivantes : « Après cela tout le pays s'est rassemblé avec le très saint métropolite Téoctiste et il l'a oint pour le pouvoir, sur le Siret, [à l'endroit qui] se nomme Dereptate jusqu'à ce jour »[11]. « Avant de commenter cette information, ajoutons une autre version, contenue dans la chronique attribuée au boyard Grégoire Ureche (XVII^{e} siècle), qui est de loin la plus détaillée : « Alors Étienne-Voïévode a rassemblé les boyards du pays, grands et petits, et une autre cour nombreuse, avec le métropolite Téoctiste et avec de nombreux moines, au lieu qui se nomme Direptatea et il leur a demandé à tous : est-ce leur volonté à tous qu'il soit leur seigneur ? Tous ont crié en une voix : « Que tu règnes de nombreuses années [données] grâce à Dieu ». Et alors ensemble ils l'ont élevé seigneur et le métropolite Téoctiste l'a oint pour le pouvoir »[12].

Entre le premier récit, celui de la *Chronique anonyme*, rédigé probablement pendant le règne d'Étienne et la version du XVII^{e} siècle, on observe une tendance à l'amplification[13]. Cette ultime version nous présente un cérémonial d'acclamations, tel que l'on pouvait l'observer en effet au XVII^{e} siècle. Le chroniqueur savait grâce à la *Chronique de Putna* qu'Étienne avait assemblé le Pays lors de son avènement en 1457. Il reconstitue donc ce qui s'est passé grâce à ses propres observations : nous avons affaire à une reconstitution, capitale dans la chronique d'Ureche, qui défend plus que d'autres la référence à Étienne le Grand et ses successeurs. L'élection inventée crée ainsi un lien entre le pays et la

---

fait que reconnaître l'ascendance princière, est mentionnée dans des termes similaires par Radu Badica dans une lettre à Brasov, *ibid.*, doc. 166, p.167-169 : « Car ils me savaient vraiment fils de seigneur, de Radu-Voïévode l'Ancien, le fils du Moine, et me prenant pour que je sois, selon la loi, leur seigneur en Valachie, je me suis installé sur le trône de mon père… » Radu Badica se prétendait fils de Radu le Grand (1495-1508), et donc petit-fils de Vlad le Moine (1482-1495).

[10] *Letopisețul anonim al Moldovei*, éd. trad. P.P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-romîne din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, Bucarest, 1959, p.15.

[11] *Letopisețul de la Putna Nr.1*, éd.trad. P.P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-romîne, op.cit.*, p.49.

[12] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. P. P. Panaitescu (= Grégoire Ureche), Bucarest, rééd.1958, p.91.

[13] Sur l'élection « inventée » de 1457, voir aussi l'étude de Constantin REZACHEVICI, « A fost Stefan cel Mare « ales » domn în aprilie 1457 ? », *Anuarul Institutului de Istorie « A.D. Xenopol »* (=AIIAI), XXIX, 1992, p. 19-33.

dynastie de l'illustre prince.

En nous limitant aux seules chroniques déjà rédigées au début du XVI^e siècle, nous observons que l'élection n'y apparaît pas réellement. Les chroniqueurs mettent d'abord l'accent sur la victoire militaire du voïévode et insistent sur son onction, qui est ainsi la première mentionnée dans l'histoire de la Moldavie. Ce rassemblement du Pays a-t-il du moins eu lieu ? Cela est probable, si l'on songe à une cérémonie d'acclamation, associée à une onction. L'élection en question ne serait qu'un rassemblement des milices du Pays et des principaux boyards – et encore, sans ceux qui ont accompagné le prince Pierre Aron dans son exil – pour remettre au vainqueur les insignes du pouvoir.

En revanche, dans les premières décennies du XVI^e siècle, à l'époque précisément où furent copiées les versions des anciennes chroniques, comme la *Chronique de Putna*, l'élection apparaît, en associant le Pays et l'onction. Les chroniqueurs du début du XVI^e siècle ont davantage insisté sur un aspect qui n'avait pas tant retenu l'attention de ceux qui écrivaient sous le règne d'Étienne, vers la fin du XV^e siècle.

D'une véritable « élection » en 1504, il n'est apparemment pas question; l'évêque et chroniqueur Macaire et les chroniqueurs anonymes n'en soufflent pas mot. La chronique d'Ureche se montre plutôt imprécise, se contentant d'affirmer que Bogdan parvint au pouvoir « avec la volonté de tous les habitants du pays »[14]. Mais cette phrase peut très bien indiquer une répétition du cérémonial de 1457 : devant les boyards et les milices rassemblés, le prince a été une première fois acclamé, avant d'être oint à l'église. Cependant, un témoignage contemporain, celui du médecin italien d'Étienne le Grand, rapporte que le voïévode dut dans ses derniers jours imposer la succession de son fils à quelques boyards récalcitrants[15]. Pour l'avènement de 1517, Macaire ne mentionne que l'onction[16]. Aucune source n'évoque de véritable élection, ce qui est compréhensible, car le voïévode Étienne n'avait que onze ans lorsqu'il accéda au trône, sous la régence des grands boyards. On voit bien que c'est le principe dynastique qui l'emporta sur une éventuelle élection : une promotion du meilleur aurait conduit au choix d'un prince plus mûr.

En 1527, Pierre Rares, fils illégitime d'Étienne le Grand, obtint le pouvoir

---

[14] Grégoire Ureche, p.135.

[15] Ce témoignage de Leonardo de Massari, daté du 21 août 1504, est publié dans *Documente privitoare la istoria Românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki* (= Hurmuzaki), vol. VIII, doc. 50, p. 40-41. Étienne le Grand se serait présenté dans un champ devant ses boyards, avec de grandes menaces, et aurait imposé aux boyards un serment de fidélité à son fils Bogdan.

[16] *Cronica lui Macarie,* éd.trad. P.P. Panaitescu (= Macaire), dans *Cronicile slavo-romîne, op.cit.*, p.92.

apparemment à la suite d'une « élection ». Macaire ne fait que mentionner l'onction [17]. En revanche, la chronique d'Ureche présente un véritable choix [18]. Si élection il y eut, sa forme a été très limitée. N'ayant apparemment pas à choisir entre plusieurs prétendants, les grands boyards se sont contentés de reconnaître la légitimité dynastique d'un fils naturel d'Étienne le Grand. Selon Ureche, ils auraient même suivi la recommandation de son prédécesseur, Étienne le Jeune, sur son lit de mort[19].

L'élection des princes moldaves au XVI^e^ siècle n'est donc qu'une reconnaissance formelle de la succession dynastique des descendants d'Étienne le Grand. En 1546, Élias Rares succéda à son père à l'issue d'une « élection » dont la forme est bien précisée par Macaire : « Et selon le conseil des évêques et de tout le conseil [a été élevé] à la grandeur du pouvoir impérial[20] et sur le trône de son père Élias »[21]. Macaire donne ensuite beaucoup d'éclat à l'avènement de son frère Étienne Rares (1551), son protégé, qu'il a oint lui-même : « se sont assemblés le peuple, les évêques et ceux qui se trouvaient à la tête des dignités et les capitaines des armées et tout le conseil princier et ils ont donné l'étendard à Étienne »[22]. Le caractère solennel, déjà présent en 1457, atteste bien de l'existence d'une cérémonie, mais là encore « l'élection » intervient dans un cadre dynastique.

Les évènements de 1552 montrent bien où se trouve la réalité du pouvoir. Un premier voïévode, Joldea, est élu par les boyards responsables de l'assassinat d'Étienne Rares. Mais il est immédiatement renversé par Alexandre Lapusneanu, qui n'a aucun mal à obtenir à son tour une « élection » formelle à Hârlau, d'après le moine chroniqueur Azarié[23]. C'est la force militaire – et la revendication de l'hérédité princière – qui ont fondé le pouvoir d'Alexandre. Celui-ci le perdit en 1561 parce qu'il fut battu par l'usurpateur Jean Héraclide,

---

17 *Ibid.*, p.95.

18 Grégoire Ureche, p.147-148 : « Après la mort d'Étienne-Voïévode le Jeune, tous les boyards et le pays se sont assemblés pour se consulter sur qui ils choisiraient de mettre comme seigneur, car selon la coutume du pays, il ne fallait à personne d'autre la *domnia* qu'à ceux qui seraient [issus d'une] semence de seigneur. [...] Ainsi trouvant ce Pierre et attestant qu'il était de l'os d'Étienne-Voïévode, tous l'ont élevé comme seigneur, le 20 janvier ».

19 *Ibidem.*

20 Le terme « impérial » se rapporte parfois au pouvoir princier.

21 Macaire, p.103.

22 *Ibid.*, p.104-105.

23 *Cronica lui Azarie,* éd. trad. P.P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-romîne, op.cit.*, p.140 : « Et se sont assemblés tout le peuple et les capitaines des armées avec les évêques et les boyards et tout le conseil et ils ont élevé Alexandre à la dignité du pouvoir, à Hârlau, dans le palais seigneurial ».

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dit Despote. En 1564, alors qu'une délégation du Pays annonce à Alexandre - qui vient d'être renommé sur le trône par le sultan ottoman, que le Pays ne veut pas de lui, le voïévode aurait répondu, d'après Ureche : « S'ils ne me veulent pas, moi je les veux, et s'ils ne m'aiment pas, moi je les aime et je veux toujours y aller, de gré ou de force »[24].

Le prince installé au pouvoir par des forces étrangères pouvait, bien entendu, organiser à son profit ce type « d'élection » de confirmation. En 1560, les boyards moldaves opposants à Alexandre Lapusneanu écrivent à l'empereur Ferdinand que leur maître n'est même pas légitime : ils ne l'ont pas choisi, car il a été imposé par les Polonais en 1552[25]. Pourtant, Alexandre avait été formellement désigné par une assemblée élective à Hârlau, comme nous l'avons vu. En 1595, un scénario assez proche se reproduit : Jérémie Movila, qui occupe le trône grâce à l'aide de l'armée polonaise, se fait aussitôt reconnaître par le pays[26]. Ces « élections », dont on mesure bien la portée limitée, ne sont que des cérémonies de confirmation.

Nous avons commencé à décrire la situation de la Moldavie parce qu'elle est mieux connue pour la période la plus ancienne. En effet, les sources narratives de la Valachie ne présentent pas la même continuité. Mais l'élection apparaît tout de même à travers deux exemples, ceux de Mihnea le Méchant en 1508 et de Neagoe Basarab en 1512. C'est dans la *Vie de saint Niphon*, une hagiographie adaptée pour glorifier le règne de Neagoe Basarab en 1517, et rédigée par le Supérieur (*protos*) du Mont-Athos, que ces « élections » sont présentées. À la mort de Radu le Grand en 1508, les boyards auraient organisé une première élection, au profit de Mihnea, probablement un fils naturel de Vlad l'Empaleur : « Alors après sa mort, les boyards ne pouvaient pas se décider sur qui ils feraient seigneur. Car certains disaient : que ce soit celui-là; mais d'autres : celui-là, et il y avait de l'agitation et de la discorde entre eux [...]. Et ainsi eux étant divisés, ils élevèrent le châtiment sur eux pour leurs péchés, comme avait dit saint Niphon, et mirent comme seigneur sur le trône du pays Mihnea... »[27]. Il faut remarquer que nous n'avons aucun détail sur le cérémonial de cette élection[28].

---

[24] Grégoire Ureche, p.189.

[25] Hurmuzaki, vol. II/1, doc.357, p.385.

[26] Miron COSTIN, *Letopisețulu Țărîi Moldovei de la Aaron vodă încoace...*, éd. P. P. Panaitescu (= Miron Costin), dans *Opere*, Bucarest, 1958, p.44 : « Et ils ont mis comme seigneur de sa part Jérémie Movila-Voïévode avec le choix des boyards du pays, mettant en même temps et dans toutes les forteresses du pays des soldats polonais à eux ». Les principaux acteurs de la succession furent donc les Polonais (« ils »).

[27] Gabriel, *Viața si traiul sfinției sale parintelui nostru Nifon, patriarhul Țarigradului* ...éd. D. Zamfirescu, dans *Literatura romāna veche*, vol.1, Bucarest, 1969, p.80.

[28] Celle-ci est confirmée néanmoins dans cette lettre de Mihnea le Méchant à la ville de Sibiu,

De plus, l'apparente liberté de choix se traduit par une discorde répréhensible entre les boyards. En fait, ce qu'a voulu montrer l'auteur, c'est que le pays, maudit depuis l'expulsion de saint Niphon, est en train de se donner comme maître un tyran sanguinaire.

Les princes suivants, Vlad le Jeune (1510) et Neagoe Basarab (1512) étaient soutenus par la force combinée des boyards de la province d'Olténie ainsi que par leurs alliés turcs. Mais dans le but de conforter la légitimité de Neagoe, bâtard princier, l'auteur met en scène une élection. Le prince élu de Dieu feint naturellement de refuser le trône qu'on lui offre, mais les acclamations ont ici une valeur élective : « Mais le peuple criait toujours et lui disait : « Voilà, Dieu ne veut pas que ce soit un autre, ni nous, mais seulement que toi tu sois notre seigneur ! [...] Alors Neagoe aussi s'inclina devant la voix des peuples et prit la couronne et le trône de toute la Valachie ... »[29] Cette élection est fictive, au sens où il ne saurait s'agir d'un véritable choix, *a fortiori* du « peuple », pour un prince victorieux de son rival. Cela n'exclut pas en revanche un éventuel cérémonial de confirmation, comme celui qui devait se produire alors dans la succession moldave. Mais en Valachie, les voïévodes des premières décennies du XVI[e] siècle apparaissent plutôt comme les élus d'un lignage, pas du Pays.

Aucune source ne permet d'affirmer à notre connaissance que l'élection ne fut autre chose au XVI[e] siècle qu'une confirmation, plus ou moins formelle, du nouveau voïévode. Cette reconnaissance apparaît clairement dans les sources étrangères[30]. En 1527, le roi polonais Sigismond félicite lui-même Pierre Rares, élu par les « Ordres » de Moldavie, parce qu'il est le véritable fils d'Étienne le Grand[31]; cela correspond tout à fait au sens de l'élection dans les sources narratives moldaves. Selon les conceptions polonaise et hongroise, les assemblées électives des Principautés étaient donc assimilées à des « Ordres », ayant le privilège de confirmer le prince.

Sous la domination ottomane, la paix revenue, l'élection tend même à disparaître, les princes étant directement nommés par la Porte. Mais celle-ci ne mit pas un terme définitif à l'élection. Dès le XVI[e] siècle, des sultans acceptèrent

---

le 5 juillet 1508, qui se proclame prince, « ex voluntate Dei boyaronumque », Hurmuzaki, XV, I, CCCXXXIV, p.183-184.

[29] *Viața și traiul sfinției sale părintelui nostru Nifon, op.cit.*, p.85.

[30] À ce propos, le secrétaire hongrois du roi Ferdinand, Verancsics note, au milieu du XVI[e] siècle, cette réflexion sur la fidélité des Moldaves à leur prince élu, dans *Calatori straini despre tarile române*, Institut d'histoire « N. Iorga », sous la coord. de M. Holban, Bucarest, 1968, vol. I, p.407 : « quand ils ont entrepris d'en élever un sur le trône, *et de le recevoir comme seigneur* »...

[31] Hurmuzaki, vol. II/3, doc.407, p.600 : « *ab omnibus terrae Moldaviae ordinibus concordibus et unanimibus votis in dominium et waiwodam ejusdem terrae Moldaviae esse electam et pronuntiatam in sedeque patris sui resingle* ».

de confirmer certains voïévodes désignés par le Pays, en général pour une succession héréditaire[32]. D'autre part, au XVII^e^ siècle on rencontre encore occasionnellement un simulacre d'élection à la Porte, au cours duquel une délégation de grands boyards est invitée à choisir son prince[33].

Si l'élection des princes jouit donc d'une certaine reconnaissance de la part de la puissance suzeraine, c'est bien parce que malgré tout, c'est à travers elle que le Pays s'exprime. Les boyards, dont l'influence avait été amoindrie par la domination ottomane, eurent occasionnellement recours à l'élection pour la sauvegarde du pays. Il est vrai que l'idéologie nobiliaire du XVII^e^ siècle tend à les présenter comme des défenseurs du pays, tant contre les étrangers que contre les mauvais princes. En Valachie, c'est dans la *Chronique des Cantacuzène* que s'exprime ce point de vue. En 1602, alors que la Valachie dévastée est encore occupée par des troupes étrangères, les boyards – conduits par la famille des Buzesti – rassemblèrent une véritable assemblée élective : « Et ils firent un grand conseil, réfléchissant à qui ils mettraient comme seigneur, pour pouvoir gouverner (*obladui*) la Valachie, pour que n'entrent plus en elle les méfaits ni les servitudes, comme cela a été avant »[34]. C'est ainsi qu'ils élirent Radu Serban.

Certes, cette élection n'entraîna pas le ralliement de tous les boyards, car il existait aussi d'autres prétendants sérieux, soutenus par les Turcs (Radu Mihnea) ou les Polonais (Simon Movila), mais ce qui est intéressant, c'est que cette assemblée se prononce au nom du Pays, incarnant ainsi les aspirations du « parti national ». Or, ce sont celles-ci qui expliquent le renouveau – car on ne peut guère parler de tradition, vu la faible incidence idéologique de l'élection aux XV^e^-XVI^e^ siècles – de l'idée élective au XVII^e^ siècle.

---

[32] En Moldavie, le sultan commença probablement à confirmer les princes à partir de 1538. Élias Rareş (1546) et Étienne Rares (1551), puis Bogdan Lapuşneanu (1568), succédant à leur père avec la confirmation solennelle du Pays, ont été confirmés ensuite par la Porte. En Valachie, même si dans l'ensemble la nomination directe par la Porte est plus précoce et plus fréquente qu'en Moldavie, on rencontre cette situation en 1577 lorsque Mihnea succède à son père Alexandre II Mircea. Cela est rapporté par la *Chronique valaque de Neamţ*, P. GEORGESCU, « O copie necunoscuta a *Letopiseţului cantacuzinesc* », *Mitropolia Olteniei*, XIII, 1961, 7-9, p.509 : « Et les boyards ont élevé Mihnea-Voïévode au lieu de son père. Et les boyards ont envoyé Mitrea le *vistier* à la Porte pour rapporter l'étendard. Et il a rapporté l'étendard avec un *aga* turc à Mihnea-Voïévode pour qu'il règne en Valachie ».

[33] Un exemple, parmi d'autres, dans la chronique de Pseudo-Amiras ; *Cronica anonima a Moldovei (1661-1729) (pseudo-Amiras)*, éd. D. Simonescu, Bucarest, Édition de l'Académie, 1959, p. 48 : « l'empereur a ordonné à tous les boyards qui se trouvaient là dans le pays de choisir qui ils voudraient parmi les gens du pays (*pemintiani*) pour qu'il soit leur seigneur ». Il s'agit de l'élection d'Étienne Petriceico en 1672.

[34] *Istoria Ţării Romîneşti (1290-1690), Letopiseţul cantacuzinesc*, éd.C. Grecescu et D. Simonescu (=*Chronique des Cantacuzène*), Bucarest, 1960, p.84.

En effet, c'est sur cette base idéologique que s'appuient deux conceptions assez proches au XVII^e^ siècle. Celle des chroniqueurs valaques développe les aspirations du « parti national », soucieux de s'opposer aux princes imposés par la Porte. Mais c'est en Moldavie que le discours idéologique sur l'élection a été le plus élaboré. Là, dans un contexte difficile marqué par l'affaiblissement du pays, souvent transformé en champs de batailles, et des interventions ottomanes fréquentes, les grands boyards prétendaient représenter une véritable noblesse, dépositaire des traditions et des coutumes du pays. Le recours aux « bons usages » était un argument dans leur lutte contre le pouvoir princier, jugé trop tyrannique.

L'élection tient une place importante dans la conception des boyards moldaves, très influencés par le modèle politique polonais, comme le chroniqueur Miron Costin. En 1626, la Moldavie connut apparemment une véritable élection nobiliaire, après la mort de Radu Mihnea; cette élection tolérée par la Porte a été rendue possible probablement par le crédit dont avait bénéficié ce dernier à la Porte, dès lors rassurée quant à la fidélité de la principauté. Les critères de sélection du voïévode sont spécifiés par Miron Costin : « Après la mort de Radu-Voïévode le Grand, les boyards et le Pays voyant le *hetman* Barnovschi, *homme du pays et sans enfant et connu par l'Empire pour les services qu'il avait fait à Khotin* [...] ont choisi avec les voix de tous Barnovschi le *hetman* pour le pouvoir » [35]. Outre la fidélité aux Ottomans – condition essentielle pour demander au sultan sa confirmation – , nous relevons le critère de l'indigénat, s'opposant aux ambitions des « hommes nouveaux », d'origine grecque ou levantine. La désignation d'un homme sans enfants, qui n'est pas directement issu d'une famille princière – bien qu'apparenté aux Movilesti – révèle bien l'idéologie nobiliaire moldave de cette époque : on était avant tout soucieux d'éviter des compétitions pour le pouvoir. Mais il y a aussi une autre idée sous-jacente : la présence d'héritiers légitimes, formant un vivier de prétendants dans lequel la Porte pouvait puiser selon ses intérêts, était un obstacle au choix du Pays. Désireux de contrôler la succession, les boyards pro-polonais pratiquèrent cette fois ci une véritable élection non dynastique.

Un autre exemple est encore plus remarquable. En 1633, après qu'une révolte eut chassé Alexandre Élias et ses partisans grecs, le Pays tenta d'élire un prince : « Et les boyards et le Pays ainsi sauvés du règne d'Alexandre-Voïévode Élias, tous sont restés pour l'élection d'un nouveau seigneur. Tous criaient que ce soit Lupul le *vornic*, cependant ils lui donnaient aussi des engagements (*legaturi*), [sur] ce qu'il prendra du pays, [sur] ce qui serait fixé pour les impôts, alors que

[35] Miron Costin, p.92-93.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cet élu ne prenne pas davantage du pays. Mais Lupul le *vornic* voyant ces engagements, ou bien parce qu'il voyait quelques-uns des meneurs s'orientant vers Barnovschi-Voïévode, n'a pas accepté cette fois-ci la *domnia*... »[36] Pour la première fois, nous voyons une assemblée élective confrontée explicitement à un véritable choix : un grand boyard (le futur Basile le Loup) ou le retour d'un ancien prince exilé depuis 1627. Si le *vornic* renonce finalement au trône, c'est parce qu'il constate qu'une partie – la majorité ? – du collège électoral ne lui est pas favorable.

Mais cette élection était assortie d'exigences destinées à restreindre le pouvoir du prince élu. Le modèle polonais des « *pacta et conventa* » imposées aux souverains par les diètes explique probablement cette attitude de l'assemblée nobiliaire[37]. Il s'agit clairement d'une idée nobiliaire, attribuant le vrai pouvoir aux boyards représentant le Pays. Mais compte tenu de la tradition des élections de confirmation, cette élection de 1633 semble singulièrement isolée. Qu'elle répondît aux desseins d'une partie de la classe dirigeante moldave ne fait aucun doute, mais le contexte était tout à fait exceptionnel. D'ailleurs, cette élection échoua : Miron Barnovschi revint de Pologne et il se rendit à la Porte où il fut exécuté parce que l'on n'avait pas oublié sa trahison de 1627. Par la suite, nous n'avons plus aucune mention de ce type d'élection. Un exemple isolé exprime certes des idées politiques, mais ne saurait constituer une tradition.

En revanche, l'utilisation de l'élection pour asseoir la légitimité d'un prince est plus proche de la tradition léguée par la période antérieure. Avant d'analyser les exemples relatés par les chroniques, une remarque s'impose. Ce type d'élection (en Valachie : 1654 et 1688; en Moldavie, une tentative avortée en 1693) n'était pas un élément institutionnel comme les confirmations solennelles de Moldavie au XVI^{e} siècle. Ces élections ne constituent qu'une pratique occasionnelle, liée à l'idée que le Pays choisit mieux que quiconque son prince, un homme du pays issu d'un bon lignage. En Valachie, il s'agit de la conception du courant « national » qui, contrairement aux élections moldaves présentées plus haut, n'affectait pas l'autorité du prince ? Celle-ci reposait d'abord sur le droit divin : la volonté de Dieu s'exprimait à travers l'élection du Pays.

En Moldavie, ce type d'élection n'apparaît guère, sauf dans une tentative isolée. À la mort de Constantin Cantemir (1693), ses partisans – issus notamment des rangs des petits privilégiés, soutenus par Constantin Cantemir

---

[36] *Ibid.*, p.100.

[37] Voir à ce sujet les études de V. Ciobanu, « „ Modelul polonez " oglindit în literatura istorica medievală românească (secolele XV-XVII). Considerații générale », AIII, XXIV, 1987, 2, p.587-593; « Miron Costin şi „ modelul polonez " (Schiță de portret politic) », AIIAI, XXX, 1993, p.387-396.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aux dépens des grands boyards – tentèrent d'organiser une élection au profit de son fils Démètre[38]. L'élection se fit donc sous la pression de l'armée, et Démètre fut même confirmé par un dignitaire ottoman de passage. Mais quelques semaines plus tard, la Porte confiait le trône à un autre voïévode.

En Valachie, après l'élection de Radu Serban en 1602, dans les conditions que nous avons présentées, se produisit une autre tentative en 1616, rapportée par le chroniqueur grec Mathieu des Myre[39]. Les boyards valaques auraient élu Gabriel Movila, dès qu'ils eurent appris que le sultan avait nommé Alexandre Élias. Mais Gabriel n'accepta pas le trône et il se garda bien de s'opposer au voïévode nommé par le sultan.

En 1632, le boyard Mathieu Basarab parvient au pouvoir à la suite d'une révolte nobiliaire. Dans ces conditions, il est difficile d'évoquer une véritable « élection », le prince n'étant véritablement reconnu que par ses propres partisans. Pourtant, l'élection est utilisée par la suite comme source de légitimité à plusieurs reprises[40]. En 1654, une véritable élection accorda le trône à Constantin Serban, à la mort de Mathieu Basarab dont il était parent. La *Chronique des Cantacuzène*, attentive à montrer quand elle le peut l'alliance du Pays avec la noble maison des « Basarabi », présente l'évènement comme une véritable assemblée du Pays : « Mais après la mort du défunt Mathieu-Voïévode, les boyards du pays avec le père Ignace le métropolite, firent de suite réunir toute la cour et tous les soldats (*slujitori*). Et ils firent ensemble un grand conseil. Et par la volonté de tous ils choisirent parmi eux pour être leur seigneur Constantin-Voïévode... »[41]. Nous n'avons aucune raison de remettre en cause la véracité de l'évènement, mais sa portée semble en revanche limitée. L'unanimité montre qu'il n'y avait guère de doute sur le successeur possible. Le lignage qui se nommait «Basarab», en réalité les Brancovan, exerçait alors une domination sur la Valachie. Or, Mathieu étant mort sans enfants, les boyards ont désigné

---

[38] Ion Neculce, *Letopisetul Tarii Moldovei de la Dabija-vodă pînă la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*, éd. G. Strempel, dans *Opere* (= Jean Neculce), Bucarest, 1982, p.344.

[39] Mathieu des Myre, *Istoria celoru petrecute in Tiera-Romanesca, începêndu dela Sierbanu Voevodu până la Gavriil Voevodu*, éd.trad. A. Papiu-Ilarian, dans *Tesauru de monumente istorice pentru România*, vol.I, Bucarest, 1862, p. 342.

[40] Par exemple dans une notice inscrite sur un évangéliaire offert en 1640 par Mathieu Basarab au patriarche d'Alexandrie. La notice, qui a un caractère officiel – en considérant l'origine de ce don – accompagne le portrait du voïévode. Dans G. Popescu-Vîlcea, *Miniatura românească* Bucarest, 1981, p. 100 : « Le portrait du très illustre et très éclairé seigneur Io Mathieu Basarab-Voïévode de tout le pays d'Hongrovalachie, qui a été choisi comme seigneur du pays d'Hongrovalachie par tout le peuple, clercs et laïcs, par les archontes et les stratèges, l'an 1632, et le portrait a été peint en 1640 ».

[41] *Chronique des Cantacuzène*, p.117.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Constantin, fils du prince Radu Serban, le premier « Basarab » du XVII^e siècle.

En 1688, les Brancovan triomphèrent à nouveau avec l'avènement de Constantin, apparenté lui aussi à Mathieu Basarab et neveu du défunt voïévode Serban Cantacuzène. Les chroniques rapportent avec quelques différences les conditions de son avènement, qui se serait déroulé dans l'ordre suivant : Constantin a d'abord été élu par l'assemblée du Pays, puis confirmé par un dignitaire ottoman présent et finalement oint par le métropolite; par la suite, il obtint aussi sa confirmation officielle de la Porte. L'avènement de 1688 est important à plus d'un titre, parce qu'il apporte de précieux détails sur le cérémonial et surtout parce qu'il exprime d'une façon éclatante la place de l'élection dans la conception des Brancovan « Basarabi », point d'orgue de l'idéologie princière au XVII^e siècle.

L'élection de 1688 eut réellement lieu : aucun auteur ne le conteste. Comme en 1654, cette élection confirme une succession au sein d'un lignage, plus qu'elle n'exprime un réel choix du Pays. Il faut remarquer cependant que grâce à cette élection, Brancovan élimina son cousin, le jeune Iordache Cantacuzène, fils du voïévode défunt. La *Chronique anonyme sur Brancovan* rapporte un épisode occulté par les autres récits, qui témoigne d'une vie politique très agitée : « la dame de Serban-Voïévode priait les uns, les autres, et encore elle a appelé tous les capitaines (*buluc-basii*) des mercenaires (*seimeni*) et leur a donné de l'argent pour s'efforcer, et si l'on ne peut pas [faire] autrement avec les armes aussi, d'installer son fils Iordache comme seigneur. Mais la fortune ne l'a pas servie comme elle le voulait, et tous en un mot ont dit que Iordache est trop jeune et qu'il ne pourra pas gouverner le pays quand tant de bouleversements surviennent, [avec] des armées allemandes et les Turcs, mais mettons un homme âgé, qui pourra le garder et nous guider, ainsi que les pauvres »[42]. Le passage au style direct semble indiquer un témoin oculaire, ou même un participant à cette action.

C'est la première fois que le critère de l'âge est mentionné explicitement pour disqualifier un prétendant au trône. Nous ne parlerons pas cependant d'un obstacle coutumier, dans la mesure où l'histoire roumaine fournit plusieurs exemples de succession de princes immatures [43]. Il s'agit bien ici d'une manœuvre politique habile, pour écarter le principal obstacle pour Brancovan, soutenu par la majorité des boyards et sans doute également par ses oncles, les

---

[42] *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 pînă la martie 1717 [Cronica anonimă despre Brîncoveanu]*, éd. M. Gregorian (=*Chronique anonyme sur Brancovan*), dans *Cronicari munteni*, Bucarest, vol.2, 1961, p.276.

[43] Théodose Basarab en 1521, Étienne le Jeune en Moldavie en 1517, Bogdan Lapusneanu en 1568, Constantin Movila en 1607

frères du défunt voïévode. Bien entendu, le choix se porte sur Constantin, parce qu'il est issu d'un bon lignage et que son âge et ses qualités garantissent au pays un prince capable de le sauver, au moment où les Impériaux, chassant devant eux les armées ottomanes en déroute depuis l'échec du siège de Vienne (1683) sont sur le point d'entrer en Valachie.

Il faut maintenant revenir sur les conditions de l'élection, puisque cette fois-ci les sources autorisent une analyse plus fine. Les partisans de Brancovan insistent sur le caractère unanime de l'élection, pour mieux signifier l'alliance du Pays avec un Basarab. On trouve sur cette position la *Chronique des Cantacuzène* [44], la *Chronique anonyme sur Brancovan*[45], et avec une insistance particulière, le chroniqueur officiel du règne, Radu Greceanu : « Mais alors après le trépas du défunt Serban-Voïévode, immédiatement *toute la noblesse* (*toata boerimea*) du pays se rassemblant à la métropole et faisant un conseil pour l'élection du seigneur, ainsi *tous du petit au grand*, ont nommé ce Constantin Brancovan le grand logothète pour la *domnia* »[46].

Au contraire, le chroniqueur Radu Popescu, plutôt hostile au règne de Constantin Brancovan, tend à minimiser l'évènement, en concédant même une certaine place au hasard : « Après qu'est mort Serban-Voïévode, Constantin Cantacuzène le *stolnic* et avec *un groupe de boyards qui s'étaient trouvés à Bucarest*, se sont rassemblés tous à la métropole, le patriarche Denis Cheheroglan étant là aussi; et *se trouvant aussi* un émissaire (*capigi-basa*) impérial, *venu pour d'autres affaires* à Bucarest, ils l'ont appelé lui là-bas à la métropole et ils ont fait une délibération sur qui ils investiront comme seigneur et ils ont trouvé avec leur conseil de mettre Constantin Brancovan... » [47] Le poids du hasard (« se trouvant là ») et l'imprécision numérique quant au nombre de participants à l'élection a pour but de semer le doute sur la légitimité de celle-ci. Radu Popescu est particulièrement adroit : s'il dénigre Brancovan dès son avènement, c'est parce qu'il connaît l'importance idéologique de son élection.

[44] *Chronique des Cantacuzène*, p.190 : « Alors la noblesse et avec d'autres ensemble n'eurent pas à faire autrement, mais ensemble ils firent un conseil et élirent d'entre eux un certain boyard, le sire (*jupan*) Constantin Brancovan, le grand logothète, et ils l'élevèrent pour être leur seigneur ».

[45] *Chronique anonyme sur Brancovan*, p.276 : « Et dès qu'il arriva là, tous dirent : Logothète, tous nous désirons que tu sois notre seigneur ».

[46] Radu Logofatul Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab voievod*, éd. A. Ilies (=Radu Greceanu), Bucarest, 1970, p.56. Il ajoute que « tous s'en tenant à une seule parole, ils l'ont convié à prendre le gouvernement du pays, parce qu'il n'y en avait pas d'autre plaisant davantage à la communauté (*obstei*) que Son Altesse... »

[47] Radu Popescu, *Istoriile domnilor Tarii Românesti*, éd. C. Grecescu (= Radu Popescu), Bucarest, 1963, p.188.

Par ailleurs, une supplique de boyards exilés auprès des Habsbourg en 1690 prétend même que Brancovan n'est pas l'élu du Pays, mais seulement celui du lignage des Cantacuzène[48].

Cette élection n'empêcha pas des projets dynastiques et elle n'avait pas pour but de rééquilibrer les pouvoirs au profit de boyards, qui auraient pu devenir par ce biais plus puissants. Brancovan s'est servi purement et simplement de l'élection, d'une façon tout à fait consciente[49]. C'est pourquoi, fait exceptionnel, le prince exigea des boyards, en échange de son acceptation du trône, de son « sacrifice pour la patrie », un serment écrit de fidélité[50]. L'élection devient ainsi une arme idéologique redoutable, puisque engagés au nom du Pays, les boyards sont désormais ligotés par leur propre parole.

Par un retournement extraordinaire, ce qui nous apparaissait, sous la plume de Cantemir, comme un affaiblissement de la succession dynastique et de la *domnia*, est devenu en Valachie à la fin du XVII^e^ siècle un signe de consolidation idéologique et politique de celle-ci. Mais compte tenu de toute l'évolution que nous avons retracée, cela ne doit pas surprendre. En effet, force est de constater que l'élection est exceptionnelle au XV^e^ siècle et apparaît au XVI^e^ siècle surtout comme une confirmation. Au XVII^e^ siècle, la véritable élection demeure rare; si l'on excepte l'exemple exceptionnel des élections de 1626 et de 1633 en Moldavie, on peut affirmer que ces élections ne firent que confirmer des successions déjà acquises.

Alors, pourquoi dans ces conditions accorder tant d'importance à l'élection ? Tous les auteurs moldo-valaques s'accordent pour considérer qu'à l'origine leur principauté était pleinement souveraine. Or, le prince fondateur est souvent présenté comme l'élu du Pays. En Valachie, le légendaire Radu le Noir, le voïévode venu de Transylvanie à la fin du XIII^e^ siècle, d'après la *Chronique des*

---

[48] Hurmuzaki, vol.V/1, doc.247, 1690. Voir aussi *Scrisori de boieri, scrisori de domni,* trad. N. Iorga, Valenii-de-Munte, 1925, doc. LXV, p. 93 : « et son pouvoir, il ne l'a pas pris par la volonté de ce pauvre pays ni par le choix des boyards, mais contre sa volonté et sans que le pays et les boyards ne le sachent, [il a été] placé seulement par son lignage... »

[49] La légitimité élective du prince est soulignée par lui-même dans une lettre aux tsars russes Ivan V et Pierre I^er^ et à la tsarine Sophie, le 31 décembre 1688. Dans P. Cernovodeanu, *În vâltoarea primejdiilor, politica externa si diplomaţia promovate de Constantin Brâncoveanu (1688-1714)*, Bucarest, 1997, p. 57. Le prince explique que son prédécesseur est décédé et qu'il a été choisi dans ces circonstances difficiles par le Pays : « Cependant ce malheur nous est arrivé, et toute notre principauté voyant cela, les clercs et les laïcs, ainsi que les soldats, se consultant selon la coutume et demandant à l'Unique Dieu [le Père] céleste soutien et protection, ils ont décidé que le joug du pouvoir de notre pays me convenait à moi, et que je me ceigne de sa conduite, de laquelle je ne suis point digne, tenant compte des difficultés et des fardeaux; [...] je n'ai pas pu ne point écouter le désir du peuple... »

[50] *Chronique des Cantacuzène*, p.190-191.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cantacuzène, est reconnu par l'ancienne noblesse du pays, installée depuis des temps immémoriaux en Olténie. Celle-ci se soumet alors volontairement au voïévode, en reconnaissant ainsi son autorité [51]. Nous avons vu dans de nombreux cas que l'élection du prince roumain n'était rien d'autre que la reconnaissance formelle de son autorité légitime et non pas un libre choix entre plusieurs prétendants. Cette reconnaissance originelle a donc la même valeur idéologique que les « élections » des voïévodes victorieux, mentionnées dans les chroniques ou dans les autres sources. En Moldavie, la chronique d'Ureche relate l'élection du fondateur de la principauté, Dragos, par les compagnons qui l'avaient accompagné dans sa découverte de la Moldavie [52].

Dans le courant du XVII^e^ siècle, la réaction nobiliaire, surtout menée par le parti « national », contestait les princes nommés par la Porte, accusés de ne pas respecter les traditions. Certes, il ne faut pas opposer systématiquement l'élection par le Pays et la domination ottomane; le problème est assurément plus complexe, car la Porte elle-même a parfois favorisé ce procédé.

Dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, alors que se cristallisait l'opposition entre les anciennes familles nobiliaires et les « hommes nouveaux », le thème du prince « national » élu devint à l'évidence une arme politique, utilisée avec plus ou moins de discernement. En 1658, les deux voïévodes roumains, Georges Étienne et Constantin Serban refusèrent de se rendre à la Porte où ils avaient été convoqués; en effet, la révolte menaçait dès lors que la Transylvanie avait quasiment obtenu son indépendance. Georges Étienne, le Moldave, était parvenu au pouvoir grâce à une révolte interne soutenue par les deux autres principautés danubiennes en 1653. Mais Constantin Serban avait été « élu » en Valachie en 1654. Ce dernier utilisa donc cette légitimité, d'après Miron Costin, pour s'opposer aux ordres ottomans : « Constantin-Voïévode s'est consacré immédiatement aux sacs [d'or], pour accommoder son pouvoir avec de l'argent, car la richesse de Mathieu-Voïévode était encore intacte, avec beaucoup d'explications à l'Empire, disant que lui n'a pas pris le pouvoir avec le sabre avec des armées étrangères, mais que le Pays l'a choisi après la mort de Mathieu-Voïévode »[53]. Habilement, le prince tentait de se distinguer du Moldave, grâce à une légitimité élective. Mais celle-ci comptait peu face à la volonté souveraine du sultan.

L'élection de Brancovan en 1688, dont nous avons souligné toute l'importance idéologique sur le plan interne, témoigne aussi d'un savant équilibre dans les relations avec la puissance suzeraine. Le chroniqueur anonyme

---

[51] *Ibid.*, p.2. L'évènement se serait produit en 1290 d'après la chronique.
[52] Grégoire Ureche, p.72. L'évènement se serait produit en 1359.
[53] Miron Costin, p.179.

sait déceler les raisons profondes de cette élection. Il mentionne l'urgence de la situation, la Valachie étant menacée par plusieurs armées étrangères. Face aux Turcs, il s'agissait du seul argument valide pour justifier l'élection d'un prince par le Pays, ce qui dérogeait aux droits souverains du sultan. Cet argument fut présenté par la délégation envoyée avec succès demander la confirmation du voïévode. Le chroniqueur, très au fait de ces manœuvres secrètes, révèle le contenu de la pétition adressée à la Porte : « dans laquelle on écrivait que le seigneur Serban-Voïévode étant décédé, et les ennemis de l'empereur, c'est-à-dire les Allemands, étant dans le dos de notre pays, et nous craignant qu'ils n'apprennent que le seigneur était mort et qu'il n'y avait personne à la place, qu'ils amènent eux un autre seigneur pour le mettre dans le pays, qui en aurait été chassé avec beaucoup de dommages pour le pays, nous avons réfléchi et nous avons mis un seigneur d'entre nous, qui est aussi le neveu de Mathieu-Voïévode, et comme celui-là a été [au service] de l'Empire avec droiture, avec encore plus de droiture sera celui-ci et il accomplira tous les ordres impériaux, et nous prenons sur nous que ce sera comme nous le disons » [54]. Avec de telles garanties, on comprend mieux pourquoi la Porte a toléré cette élection, sans bien mesurer probablement tout le bénéfice que Brancovan en tirerait par la suite pour établir les bases d'un règne durable.

Une autre information secrète, révélée par le chroniqueur moldave Jean Neculce, permet aussi de mieux cerner la complexité de l'idéologie de l'époque. En 1703, Brancovan fut convoqué à la Porte, où contre toute attente il parvint, grâce à sa richesse, à consolider durablement son trône; d'après Neculce, on lui aurait même offert en plus de la Valachie le trône moldave. Le prince, d'abord tenté par l'idée de régner sur les deux Principautés, en fut finalement dissuadé par son oncle le *stolnic* Constantin Cantacuzène, qui faisait office de *mentor* politique. La réponse apportée par Brancovan au vizir est d'un grand intérêt : « Mais que Ton Altesse destitue celui-là[55], et ordonne au pays qu'ils choisissent eux qui leur plaira [comme] seigneur. Et ainsi, [eux] *tous le choisissant, ainsi ils trouveront un homme bon*, et il gouvernera le pays. *Car ainsi la Valachie m'a élu moi aussi*, et je me suis entendu avec les boyards et j'ai gouverné le pays » [56]. En acceptant d'être nommé en Moldavie, Brancovan aurait ébranlé les bases idéologiques de son régime, qui reposait sur l'élection. Sa réponse était donc un véritable plaidoyer *pro domo*.

En Moldavie, le lignage de Cantemir tenta aussi d'utiliser l'élection contre les princes nommés par la Porte. Dans sa *Descriptio*, Démètre Cantemir oppose

[54] *Chronique anonyme sur Brancovan*, p.278.
[55] Il s'agit du voïévode Constantin Duca, avec lequel Brancovan s'était brouillé.
[56] Jean Neculce, p.436.

clairement les bons princes élus aux tyrans nommés par les Turcs : « Démètre Cantacuzène [1684-1685] est couronné pour la seconde fois, mais, étant haï par les boyards à cause de sa tyrannie, ceux-ci ont obtenu de la Porte ottomane qu'on leur permette de choisir seuls leur seigneur (*ut ipsis sibi dominum eligere liceret*). Et ainsi a été élu Constantin II Cantemir [1685-1693], nommé l'Ancien (*Senex*), mais celui-là étant décédé, a été élevé au trône par le vote des boyards son fils le plus jeune, Démètre Cantemir et il a été oint à Jassy par deux patriarches; mais parce qu'il n'a pas pu recevoir la confirmation de la Porte ottomane, il a été contraint de laisser sa place à Constantin III [1693-1695], le fils de Duca, imposé par la force au pouvoir par les Turcs »[57].

Ce thème rejoint bien sûr celui du « prince national » utilisé par son grand adversaire Brancovan : dans les deux cas, on utilise l'élection à des fins dynastiques, afin de se mettre à l'abri d'éventuels prétendants à Istanbul. Mais le discours, s'il exclut les princes étrangers, n'est pas toujours hostile aux Turcs. Nous avons vu que Brancovan leur recommandait en 1703 de laisser la Moldavie choisir son prince qui, nécessairement bon, gouvernerait bien la principauté, pour le plus grand bénéfice du sultan. En fait, l'élection est aussi revendiquée par les boyards qui ne cessent de se plaindre à la Porte de la « tyrannie » des princes étrangers, dommageable pour le pays.

En 1711, le grand vizir sermonna durement le *vornic* moldave Lupul pour la trahison dont la Moldavie s'était rendu coupable, alors que son prince Cantemir s'était allié aux Russes et vaincu, s'était enfui avec eux. La réponse du grand boyard moldave est rapportée par Neculce, pourtant absent à ce moment-là : « Mais lui a rendu compte au vizir qu'eux ne sont pas coupables, c'est-à-dire les boyards, ni le pays, mais la Porte est responsable; car elle destitue les bons seigneurs sans la volonté des boyards du pays et met comme prince celui que le pays ne connaît pas. Et la Porte lui donnant le sabre, il fait dans le pays selon sa volonté. « Tout comme celui-ci, Démètre-Voïévode, Ton Altesse l'a placé sans la connaissance du pays, et il a fait selon sa volonté. Mais auparavant il y avait la coutume que les boyards et le pays élisaient leur seigneur, qui ils voulaient, et c'est celui-la que la Porte mettait » »[58]. Le vizir fut bien en peine de lui répondre, mais la Porte ne partageait visiblement pas cette analyse : désormais, tous les princes seraient nommés par le sultan.

Quel bilan tirer de l'élection au XVII^{e} siècle ? Élection dynastique, élection nobiliaire : toutes les options se rencontrent, mais avec une légère prédilection pour la première en Valachie, et respectivement pour la seconde en Moldavie. Ce qui est remarquable, c'est de constater qu'une pratique certes très ancienne,

---

[57] Démètre Cantemir, p.142-143.

[58] Jean Neculce, p.622.

mais qui ne joua jamais un rôle politique majeur, était désormais présentée, par certains princes comme par les boyards, comme une coutume incontournable, garante de l'autonomie du pays et d'un meilleur gouvernement. C'est dans l'attachement à une pratique que l'on voulait « coutumière », ainsi qu'à un cérémonial que l'on commençait à codifier, que les Pays roumains manifestaient le mieux leur volonté de sauvegarder, dans une époque difficile, leur intégrité politique.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

OBSERVAȚII CU PRIVIRE LA COSIGILAREA DOCUMENTELOR INTERNE ÎN CANCELARIA LUI ȘTEFAN CEL MARE ȘI SFÂNT

Pare greu de crezut că domnia lui Ștefan cel Mare și Sfânt poate să mai ofere surprize istoricului de astăzi, după ce legendarei sale figuri i-au fost închinate mai multe monografii, sute de studii, conferințe și prelegeri. Și totuși, este o certitudine: această domnie rămâne încă un tărâm de explorat, cu roade posibile pentru un număr cel puțin la fel de mare de cercetări viitoare. Un exemplu în acest sens – unul mărunt din cele multe – îl constituie cosigilarea documentelor interne. Este ciudat să constați că istoricii noștri, în afara lui Emil Vârtosu și a lui Alexandru V. Boldur, nu par să fi fost preocupați de a găsi răspunsuri la întrebări ca acestea: ce poate să însemne acea practică, ce rațiuni l-au determinat pe marele domn să recurgă la ea, de ce documentele cosigilate – emise în paralel cu cele unisigilate – se întâlnesc numai în răstimpul 1459-1479, ce semnificație pot avea aceste limite cronologice ? La aceste întrebări voi încerca să caut răspunsuri în cele ce urmează.

Iată, însă, mai întâi, materialul pe care această cercetare îl are în vedere. Pentru intervalul 8 septembrie 1457 – 12 iunie 1459, colecția *Documenta Romaniae Historica* (**DRH**) înregistrează 11 documente interne originale, toate unisigilate, din care: opt danii către mănăstiri, un act de danie pentru slujbă credincioasă, o întărire a unei cedări de sate și scrisoarea către Mihu logofătul din 13 septembrie <1457>[1]. Pentru răstimpul 12 iunie 1459 – 24 mai 1479, dispunem astăzi de 84 de acte interne originale, din care 33 cosigilate, adică aproape 40 %. Dintre acestea, 19 confirmă vânzări, cumpărări sau schimburi de moșii, șapte au fost emise în urma unor judecăți sau a unor cazuri deosebite prezentate sfatului, patru întăresc cumpărarea de sate de către domn și donarea acestora unor mănăstiri, două – vânzarea sau cumpărarea de ocini de către Mitropolie și, în fine, scrisoarea adresată logofătului Mihu la 10 august 1470[2].

---

[1] După *Documenta Romaniae Historica* (în continuare, **DRH**), A, II, volum întocmit de Leon Șimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, 1976, p.94-121.

[2] *Ibidem*, p.121-332.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Acest material documentar a fost interpretat în chip diferit de cei doi istorici români menționați. Încep cu Emil Vârtosu, ale cărui concluzii, expuse în lucrări tipărite în 1956[3] și 1969[4], mi se par eronate întrucât premisele de la care el a pornit sunt false. Tributar unei concepții foarte vehiculate la vremea aceea, istoricul a considerat că respectiva practică, de a întări documentele și cu sigiliile dregătorilor și ale marilor ierarhi, a reprezentat „o formă a garantării feudale, în care domnul renunță parțial la dreptul său suveran de unisigilare. În fapt, este un privilegiu pe care marea boierime moldoveană l-a obținut de la puterea centrală într-un moment istoric determinant (1459). Încetarea cosigilării, la douăzeci de ani după introducerea ei în viața politică a Moldovei, reprezintă deschiderea unei noi perioade din istoria Moldovei, ca o dată de la care sfatul domnesc este reașezat în situația de auxiliar al puterii centrale și nu mai mult”[5]. Afirmațiile lui Emil Vârtosu veneau, în cele din urmă, în sprijinul tezei „fărâmițării feudale” și a „centralizării” statului medieval moldovenesc în vremea lui Ștefan cel Mare și Sfânt.

Pentru Alexandru V. Boldur, din contra, această practică „a fost introdusă de Ștefan cel Mare pentru a sublinia răspunderea subalternilor săi – boieri cu funcții în stat –, pentru respectarea hotărârilor luate de sfatul domnesc”[6]. Deși a sesizat neverosimilitatea concluziilor lui Emil Vârtosu, nici Alexandru V. Boldur nu a găsit soluția cea mai simplă și, în același timp, cea mai plauzibilă: soluția sugerată de documentele înseși. Să ne întoarcem, deci, la documente.

Cosigilarea se practicase încă de la începutul funcționării cancelariei, în vremea lui Petru I Mușatinul, dar numai în cazul actelor externe. Punerea peceților boierești alături de pecetea domnească avea rolul de a da documentului garanția țării, văzută ca o rezultantă a țărișoarelor care o compuneau. Cunoscând acest obicei, Ștefan vodă se va fi gândit să-l extindă și la actele interne de o importanță mai mare, în schimbul unei taxe de cancelarie mai ridicate. Este adevărat, și Emil Vârtosu a observat acest lucru, că practica externă a cosigilării este cea imitată în documentele interne, dar argumentația sa este neîntemeiată: „se poate ca această cosigilare să nu vină câtuși de puțin din inițiativa și prevederea voievodului, ci să fi fost provocată chiar de cererea expresă a boierilor aflați în jurul lui Ștefan, dornici ei înșiși de a face publică și vizibilă înalta situație politică, socială și economică, la care se ridicaseră în noua domnie.

---

[3] Emil Vârtosu, *Din sigilografia Moldovei și a Țării Românești*, cap. *Cosigilarea actelor domnești*, în *Introducere*, la *Documente privind istoria României*, II, București, 1956, p.418-431.

[4] Idem, *Despre cosigilarea actelor domnești*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»”, VI, 1969, p.151-157.

[5] *Ibidem*, p.151.

[6] Alexandru V. Boldur, *Ștefan cel Mare, voievod al Moldovei. Studiu de istorie socială și politică*, Madrid, 1970, p.39.

Iar Ştefan avea tot interesul ca, prin concesii aparente şi de relativ mică importanţă, să-şi aşeze definitiv domnia"[7]. Invocarea presupusei dorinţe a marilor boieri de a-şi face „publică şi vizibilă" situaţia privilegiată la care ajunseseră este absolut stranie, dacă avem în vedere faptul că, prin însăşi natura lor, actele cosigilate nu erau menite unei difuzări publice ! În afară de aceasta, explicaţia lui Emil Vârtosu ar putea fi valabilă, eventual, pentru 1459, dar în nici un caz pentru toţi cei 20 de ani în care s-au emis acte interne cosigilate. Presupunerea că „aşezarea domniei" a durat aproape o jumătate din timpul cât Ştefan s-a aflat pe tronul de la Suceava nu-şi află justificarea. Pe de altă parte, ce rost ar mai fi avut asemenea concesii după cele două momente – decembrie 1467 şi ianuarie 1471 – când Ştefan se afirmase ca un domn autoritar şi nicidecum ca o marionetă a marilor boieri ? Şi totuşi, cosigilarea actelor continuă şi după aceea ! Procedeul nu se poate pune nici în legătură cu lupta antiotomană care ar fi necesitat un sprijin boieresc dinăuntru, pentru că el s-a instituit cu mult înainte de ruperea relaţiilor cu Poarta (1473) şi a încetat tocmai în momentul tratativelor în scopul încheierii păcii cu sultanul. În acestea, eu văd dovezi ale faptului că iniţiativa introducerii cosigilării şi la documentele interne şi menţinerea acestei practici până la 1479 nu a putut veni decât din partea domnului.

Cosigilarea actelor interne nu a fost obligatorie: mărturie stau documentele unisigilate, emise în paralel, procentul lor fiind chiar mai mare (60 %). Dacă iniţiatori ai acestei practici ar fi fost boierii, în vederea limitării puterii domneşti, documentele cosigilate s-ar fi generalizat sau, oricum, ar fi fost în număr mai mare decât cele pecetluite de domnul singur. În aceste condiţii, rămâne valabilă numai presupunerea enunţată mai înainte, că documentele mai importante erau cosigilate, dar la dorinţa beneficiarilor. Indubitabil, taxa acestora era mai mare, asigurând, astfel, şi un venit sporit statului.

Ce înţeleg prin „documente mai importante" ?

Primul din serie, datat 12 iunie 1459[8], este dat în urma procesului dintre Ivaşco din Sărăţel şi nepotul său, Ion Negoescul, pentru satele Bereşti, Drângeşti şi Havati. Aducând „un privilegiu mai mare", Ion Negoescul a câştigat procesul şi a primit act de întărire pe aceste sate.

La 27 noiembrie 1460[9], comisul Ivaşco se judeca cu Toma Dumitrescul şi Coste Turbure, dar având privilegii de la socrul său, Ion vistier, a rămas în posesia satelor care făcuseră obiectul litigiului.

---

[7] Emil Vârtosu, *Din sigilografia...*, p.422.

[8] **DRH**, A, II, p.122, nr.85.

[9] *Ibidem*, p.138, nr.97.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În 1464, la 11 iunie[10], Muşa, „paniţa panului Pentelei", şi fiica sa, Cerna, mărturiseau în faţa domnului, cu martori, că privilegiile pe care le avuseseră de la Iliaş şi Ştefan voievozi pentru satul Pânteleeşti, le pierduseră, după ce Cârstea Pentelei „a căzut de pe cal şi a murit fără grai şi despre privilegiul nostru, al ocinei noastre drepte, nu a putut spune unde este". Deci, actul de proprietate nu fusese distrus, ci rătăcit, fiind necesar un document cu o putere juridică mai mare, care să-l anuleze pe primul.

Uricul din 13 august 1464[11] a fost emis de cancelaria domnească în urma judecăţii dintre Mândre şi Misea pentru satul Târnauca. Misea a adus jurători care au confirmat că satul îi fusese lăsat de către unchiul său, Bera, împreună cu celelalte averi, drept moştenire. Misea „a adus şi un înscris al lui Bera, că i-a dat Bera acest sat, la moartea lui". Aceasta este, probabil, prima referire la o dispoziţie testamentară scrisă de care dispunem pentru Moldova.

La 14 octombrie 1473[12], Ilca, fiica lui Petru Ponici, dădea un sat lui Petrea stolnicul, fiul lui Andrică, pentru a răscumpăra uciderea acestuia din urmă de către tatăl ei.

Un alt proces foarte complicat, cu jurători, pentru stabilirea unei înrudiri din care decurgea dreptul de proprietate asupra unor moşii a avut loc la 26 august 1474[13], cei care l-au câştigat primind şi act de întărire pentru ocinile respective.

O altă categorie de documente cu un caracter aparte sunt cele prin care domnul cumpăra moşii pentru a le dărui apoi unor mănăstiri[14]. Acţiunea lui Ştefan cel Mare nu era întâmplătoare. Încă din 1940, genealogistul I. C. Miclescu-Prăjescu se întreba: „Or fi fost toate aceste înstrăinări de bună-voie ?"[15]. Răspunsul, previzibil încă de atunci, era/este, bineînţeles, negativ. După cum a sugerat şi Al. I. Gonţa, în 1957[16], domnul urmărea un scop foarte precis: oprirea procesului de formare a unor mari domenii compacte, adevărate „state în stat", care ar fi dus la creşterea puterii boiereşti. Ştefan a spart, prin această politică, marile proprietăţi funciare, fragmentându-le în moşii risipite pe tot cuprinsul ţării. Este şi aceasta o dovadă a autorităţii domneşti a lui Ştefan vodă, a asumării pe deplin a rolului său de domn suveran al Ţării Moldovei.

---

[10] *Ibidem*, p.173, nr.121.
[11] *Ibidem*, p.175, nr.122.
[12] *Ibidem*, p.293, nr.195.
[13] *Ibidem*, p.297-298, nr.198.
[14] *Ibidem*, p.203-204, nr.141; p.228-229, nr.155; p.259-260, nr.175; p.273-274, nr.184.
[15] I. C. Miclescu-Prăjescu, *Obârşia unei familii din Moldova*, extras din „Revista Istorică Română", X, 1940, p.5.
[16] Al. I. Gonţa, *Domeniile feudale şi privilegiile mănăstirilor moldoveneşti în timpul domniei lui Ştefan cel Mare*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXV, 1957, 5, p.455; idem, *Unele aspecte ale politicii interne a lui Ştefan cel Mare*, în „Studii", X, 1957, 4, p.93-103.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Două din actele cosigilate, din 12 septembrie 1464[17] și 11 aprilie 1465[18], confirmă vânzarea și cumpărarea de ocini de către Mitropolia Moldovei – cea mai înaltă instituție ecleziastică a țării.

Un alt act de excepție este scrisoarea trimisă logofătului Mihu, pribeag în Polonia. După ce apelul domnului, din primul său an de cârmuire a țării, rămăsese fără rezultat, în 1470[19] Marele Ștefan lansa o nouă chemare, de data aceasta întărită și de pecețile Mitropolitului și Episcopului de Roman. În acest fel, el spera să câștige încrederea fostului dregător și să-l convingă să se întoarcă la Suceava, unde prezența sa era, se pare, foarte necesară.

În sfârșit, ultima categorie o constituie simplele acte de vânzare-cumpărare sau schimburi de sate[20]. Ele nu au nimic excepțional și de aceea este firesc să ne întrebăm de ce au fost, totuși, cosigilate ? Tocmai acesta este cazul care mă îndeamnă să cred că beneficiarul actului era cel care alegea forma de autentificare. Cei 25 de ani de instabilitate politică, premergători domniei lui Ștefan, au pus la grea încercare pe stăpânii de pământ. Domnii se schimbau la intervale scurte, se luptau între ei, se ucideau. Proprietatea nu mai era garantată. Uricele emise de un voievod puteau să-și piardă valabilitatea, să fie contestate în timpul următorului. În momentul apariției practicii cosigilării în activitatea internă, proprietarii de pământ au văzut în aceasta un mijloc mai sigur de garantare a stăpânirii lor și, bineînțeles, l-au preferat. Domnii vin și se duc, dar sfatul rămâne. Practica anilor 1432-1457 demonstrase că această instituție era mai stabilă decât domnia și, deci, mai de încredere. Ca urmare, o parte din cei care primeau întăriri de sate, solicitau cosigilarea actelor de proprietate. Numai așa se explică de ce alți proprietari au rămas la formula de unisigilare: mai „conservatori", ei au păstrat încrederea în vechea practică și, implicit, în instituția monarhică.

Aparține lui Emil Vârtosu constatarea că, în cazul documentelor cosigilate, termenul вѣра („credința") este înlocuit cu велика марториа („marea mărturie"). Explicația sa este următoarea: „Nuanțarea formulei dezvăluie, implicit, și atitudinea domnului față de cele două categorii de acte juridice: în cea dintâi, domnul apare ca întemeietor, creator al unui drept; în cea de a doua, domnul aduce o simplă recunoaștere a unui drept creat de predecesori, o simplă prezență și acceptare, deci"[21]. În această frază, este evidentă lipsa logicii. În primul rând, nu toate documentele cosigilate recunosc drepturi mai vechi (de exemplu, cele

[17] DRH, A, II, p.177-178, nr.123.
[18] *Ibidem*, p.183-184, nr.128.
[19] *Ibidem*, p.253-254, nr.169.
[20] *Ibidem*, p.132-332, *passim*.
[21] Emil Vârtosu, *Despre cosigilarea actelor domnești*, p.155.

referitoare la Mitropolie, la moşiile cumpărate de domn, scrisoarea către Mihu). În al doilea rând, mi se pare mai normal ca în cazurile în care domnul era creator, izvor de drept, actele să fie întărite şi de peceţile dregătorilor, iar în cele în care confirma drepturi mai vechi, pecetea ţării să fie suficientă. În ceea ce priveşte deosebirile dintre formularele celor două categorii de acte, ele nu se reduc numai la termenii amintiţi. Actele cosigilate, deşi respectă tipicul obişnuit, sunt mult mai bogate în informaţii şi mai ample. Ele ies din hermetismul documentelor unisigilate, prezentând frânturi de viaţă cotidiană, fapte deosebite, contribuind în mai mare măsură la cunoaşterea societăţii, a oamenilor şi a mentalităţilor din a doua jumătate a veacului al XV-lea.

Ultimul act intern cosigilat datează din 24 mai 1479[22], după care practica dispare din cancelaria Moldovei. Cauzele sunt mai greu detectabile. Cert este că din intervalul 5 iunie 1475 – 24 mai 1479, ni s-au păstrat numai patru acte cosigilate. Cu siguranţă, ele vor fi fost mai multe, dar s-au pierdut în decursul timpului. Chiar şi aşa, însă, numărul lor este foarte redus în comparaţie cu primii ani. Constatând că practica utilizată timp de două decenii nu mai dă roade, Ştefan cel Mare va fi renunţat singur la ea. Din 1479 şi până la 7 octombrie 1503[23] – data ultimului document pecetluit de marele domn – toate actele interne, indiferent de conţinutul lor, vor fi unisigilate. Şi, deşi nu are legătură directă cu subiectul dezbătut în aceste pagini, nu mă pot opri să nu constat că ultimele documente de la Ştefan vodă au acelaşi caracter cu primele: sunt danii către mănăstiri. Este revenirea în acelaşi punct, o ciclitate care nu ne poate lăsa indiferenţi: tânăr, domnul şi-a dorit şi s-a rugat pentru domnie rodnică; bătrân, acelaşi domn, simţindu-şi sufletul îngreunat de cele făptuite, „căci au fostu om cu păcate", cum glăsuieşte cronica, s-a rugat pentru iertarea lor şi pentru izbăvire uşoară.

În concluzie, practica de a cosigila actele trebuie văzută ca o *inovaţie impusă de Ştefan cel Mare şi Sfânt* în activitatea cancelariei. Ea a fost introdusă în 1459, după doi ani de la înscăunarea domnului şi după tratatul de la Overcăuţi[24] (4 aprilie 1459), când perioada de acomodare a tânărului principe cu noua sa situaţie şi de consolidare a domniei prin alungarea lui Petru Aron din Polonia, luase sfârşit. Asigurat atât de sprijinul intern, cât şi de cel extern, domnul a putut trece la activitatea de organizare a ţării, de întărire a instituţiilor sale, de refacere

---

[22] **DRH**, A, II, p.332, nr.218.

[23] *Ibidem*, A, III, volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi N. Ciocan, Bucureşti, 1980, p.528-529, nr.295.

[24] Asupra acestei localizări, v. articolul lui D. Agache, *O localitate regăsită: „Overc[hel]ăuţi"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXV/1, 1988, p.499-506.

a veniturilor, toate distruse de cei 25 de ani de lupte interne fratricide de după moartea lui Alexandru cel Bun. Această practică şi-a dovedit viabilitatea vreme de două decenii, dispărând, apoi, în momentul în care a devenit inutilă. Extinderea procedurii de la documentele externe la cele interne a fost o acțiune prin care domnul a căutat să-şi întărească şi să-şi impună deciziile. Ea se poate înțelege numai într-un context mai larg, al atitudinii domneşti față de marea boierime, care include şi tendința de fărâmițare a proprietății compacte boiereşti. Nu numai că domnul nu a făcut concesii şi nu a restrâns caracterul suveran al domniei, ci, din contra, el a reuşit să-i supravegheze strict pe marii boieri şi să le contracareze tendințele centrifuge. Aceste concluzii nu fac decât să confirme fugara sugestie a istoricului D. Ciurea care considera, încă din 1957, că „s-a atribuit un rol exagerat aşa-zisei cosigilări de boieri a unor documente interne ale lui Ştefan cel Mare, în perioada 1459-1479, care ar fi fost faza de consolidare a domniei. Este mai curând vorba de o practică de cancelarie, care corespunde şi unei formule diplomatice («marea mărturie»), căzută apoi în desuetudine"[25].

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[25] D. Ciurea, *Situația internă a Moldovei în epoca lui Ştefan cel Mare*, în „Studii", X, 1957, 6, p.71, nota 1.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

„VINO SĂ-ȚI ARĂT PE MIREASA, FEMEIA MIELULUI". CĂDELNIȚA DOMNEASCĂ DE LA PUTNA ȘI SEMNIFICAȚIA EI

O parte doar dintre odoarele cu care Ştefan cel Mare şi-a înzestrat ctitoria, mănăstirea Putna, a ajuns până la noi. Obiectele acestea au fost inventariate şi descrise în mai multe rânduri. Au constituit materie de studiu pentru cei care se ocupau de manuscrise, de miniaturi, de copişti, de argintărie sau de broderii. Între piesele de rară valoare de la Putna se află şi cădelnița din argint aurit cântărind peste 2,5 kg, închinată de domnescul ctitor în 1470. Toți cercetătorii care au manifestat interes față de această cădelniță au descris-o ca pe o construcție gotică[1], mai exact o biserică sau un turn de biserică în stil gotic[2] flamboaiant[3]. Recipientul cădelniței, în formă de cupă, este susținut de un picior piramidal, cu baza hexagonală, sprijinit pe o talpă cu şase lobi. Pe doi dintre ei sunt gravate scuturi ținute de doi paji în picioare, scuturi care conțin stema Moldovei şi aceea a domnului ei[4]. Capacul este format din trei etaje suprapuse.

Mulțumesc obştii monahale de la Sfânta Mănăstire Putna pentru tot sprijinul acordat la definitivarea acestui text.

[1] Dimitrie Dan, *Mânăstirea şi comuna Putna*, Bucureşti, 1905, p.55.

[2] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p.340, nr.117; Maria Ana Musicescu, *Muzeul mănăstirii Putna*, Bucureşti, 1967, p.38, nr.33; *Istoria artelor plastice în România*, redactată de un colectiv sub îngrijirea acad. prof. George Oprescu, Bucureşti, 1968, p.400 (autor: Teodora Voinescu); *Arta creştină în România*, 4, Secolul al XV-lea, studiu introductiv, antologie şi prezentarea planşelor de Vasile Drăguț, Bucureşti, 1985, p.202, pl.83.

[3] O. Tafrali, *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna*, Texte, Paris, 1925, p.13, nr.29; Louis Bréhier, *L'art roumain ancien (Leçons professées à la Faculté des Léttres de Clermont-Ferrand, janvier – mars 1927)*, în „Arta şi Arheologia", I, 1927, 1, p.7; Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, Bucureşti, 1982, p.49, nr.33; Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p.524, nr.113.

[4] Mihai Berza, *Stema Moldovei în timpul lui Ştefan cel Mare*, în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", II, 1955, 1-2, p.80 şi fig.9 de la p.78. Autorul este de părere că am avea de-a face cu „stema dezvoltată" a țării şi nu cu două steme diferite: „Primul scut, larg şi cu partea inferioară în semicerc, cuprinde capul de bour aşezat drept, cu aceleaşi coarne scurte şi voinice pe care le-am mai întâlnit, între care poartă o stea cu şase raze. Ochii sunt abia schițați, iar urechile mici sunt

Etajul inferior este alcătuit din 16 portaluri în arc frânt, cu muluri, traforuri şi fleuroane, cu ferestre geminate, cu menouri şi rozase. În interiorul a patru dintre arcuri sunt figurate personaje aureolate, în picioare şi ţinând în mâna stângă câte un rotulus. Etajul median are aceeaşi decoraţie, doar că numărul portalurilor – mai largi şi mai înalte decât precedentele – se reduce la opt. În fine, etajul superior cuprinde şase ferestre împodobite ca şi cele de mai jos, despărţite prin mici contraforturi cu pinacluri. Construcţia este învelită cu un acoperiş în „şase ape" surmontat de o cruce având pe ambele feţe reprezentarea Mântuitorului. Cădelniţa este prevăzută cu patru lanţuri exterioare ale căror sisteme de prindere împart etajul inferior în patru sectoare cu câte patru portaluri fiecare. Lanţurile sunt împodobite cu câte un serafim şi un zurgălău. Un al cincilea lanţ este prins de crucea din vârful turnului. Rostul său este eminamente funcţional, lucru dovedit şi de faptul că a fost împodobit doar cu un zurgălău. Lanţurile sunt legate, în partea superioară, de un capac în formă de acoperiş cu opt feţe, fiecare dintre ele fiind decorată cu câte un caboşon.

S-a constatat că darul lui Ştefan cel Mare este opera unor meşteri transilvăneni, probabil saşi[5], „care însă au lucrat după indicaţiile date de donator"[6], deoarece cădelniţa „poartă gravată pe lobii care formează talpa piciorului, stema Moldovei, alternând cu vreji bogaţi de iederă"[7]. Simpla comparaţie între piciorul cădelniţei şi piciorul altor obiecte (pocale, căni, cruci, relicvare) contemporane[8], făcute mai ales la Köln, la Nürnberg, dar şi la Veneţia

ridicate în sus, în felul acelora de pe cheia de boltă de la Suceava. În dreapta, jos, se află semiluna, iar în stânga soarele, sub forma unei rozete cu şase petale. Cel de-al doilea scut este mai îngust şi cu partea inferioară în formă de migdală. Despicat, el prezintă în primul cartier o cruce simplă şi o rozetă aşezate în pal, cel de-al doilea cartier fiind fasciat. Avem, adică, exact aceeaşi mobilare a scutului ca pe unul din tipurile monetare ale lui Ştefan cel Mare. Procesul care s-a petrecut aici mi se pare destul de semnificativ. Vrând să reprezinte cele două părţi esenţiale ale stemei, aşa cum se făcea pe monede, dar susţinute de câte un tenant, argintarul s-a văzut nevoit să pună şi capul de bour în scut, inspirându-se poate la aceasta şi de la stema de pe peceţi, fără a reproduce însă tipul de bour care figura pe acestea" (p.80).

[5] Maria Ana Musicescu, *Muzeul mănăstirii Putna*, p.38, nr.33 („atelier de argintari saşi din Transilvania"); *Istoria artelor plastice în România*, p.400 (provine „din mediul artistic transilvănean"); Corina Nicolescu, *Arta metalelor preţioase în România*, Bucureşti, 1973, p.52, nr.31 („atelier din Transilvania"); Vasile Drăguţ, *Arta gotică în România*, Bucureşti, 1979, p.320 („tot în legătură cu argintăria transilvăneană trebuie să punem şi execuţia cădelniţei de la Putna, dăruită de Ştefan cel Mare în anul 1470"); Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, p.49, nr.33; *Arta creştină în România*, 4, p.202, pl.83 („a fost executată, cu probabilitate, în oraşul Bistriţa, la comandă domnească şi constituie o atestare a legăturilor artistice care existau între Moldova şi Transilvania").

[6] Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, p.47.

[7] Corina Nicolescu, *Arta metalelor preţioase în România*, p.30.

[8] V., de pildă, Hans R. Hahnloser, Susanne Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe des*

vădește, cum s-a remarcat deja, „nu numai trăsături comune cu operele ieșite din atelierele săsești, dar și o comunitate artistică cu centrele de argintari din Apus, cu care meșterii sași întrețineau permanente legături”[9].

Cădelnița de la Putna a fost adeseori comparată cu o piesă de aceeași factură, dar mai puțin impresionantă ca realizare artistică. Este vorba despre cădelnița dăruită ctitoriei lor – Bistrița olteană – pe la 1500, de frații Barbu, Pârvu, Danciu și Radu Craiovescu, și ea meșteșugită într-un atelier din Transilvania[10]. Aș mai adăuga, în această serie, cădelnița trimisă de Ruxandra Lăpușneanu, în 1569, mănăstirii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai[11], cele două cădelnițe și două cățui închinate mănăstirii Secu, la 1602, de vornicul Nestor Ureche[12] și cădelnița

---

12. – 15. Jahrhunderts, Berlin, 1985, p.197, nr.389 și pl.XXIV; p.149, nr.217 și pl.194; p.151, nr.227 și pl.199; p.157, nr.255 și pl.211; p.174, nr.321 și pl.270; p.194, nr.380 și pl.322; p.197, nr.389 și pl.328 (alb-negru) și XXIV (în culori).

[9] *Istoria artelor plastice în România*, p.400.

[10] O. Tafrali, *Le trésor…*, p.14 („On dirait que l'orfèvre de cette dernière s'est inspiré de l'encensoir de Poutna”); I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX^e^ siècle*, Texte, Paris, 1928, p.42 („M. Tafrali rapproche cet encensoir, au point de vue du style, de celui de Bistrița – Valachie, conservée au Musée national des Antiquités a Bucarest. Nous croyons pouvoir attribuer les deux objets aux maîtres saxons de Transylvanie et a de très bons orfèvres”); Teodora Voinescu, *Argintăria în colecția de artă medievală din tezaur*, în vol. *Studii asupra tezaurului restituit de U.R.S.S.*, București, 1958, p.69, fig.9, și p.73 („nu trebuie să trecem cu vederea existența în țară, mai ales în Moldova, a unei opere foarte apropiate ca stil, cădelnița dăruită de Ștefan cel Mare mănăstirii Putna”); Maria Ana Musicescu, *Muzeul mănăstirii Putna*, p.38, nr.33 („asemănătoare, ca formă, decor și stil este cădelnița – pe la 1500 – dăruită de boierii Craiovești ctitoriei lor, mănăstirea Bistrița”); *Istoria artelor plastice în România*, p.285 și pl.259; Corina Nicolescu, *Arta metalelor prețioase în România*, p.30 și fig.34; Vasile Drăguț, *Arta gotică în România*, p.320 și p.321, fig.355; Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Șirli, *Putna*, p.49, nr.33; *Arta creștină în România*, 4, p.204, pl.84 („este îndeaproape înrudită, ca formă și decor, cu cădelnița de la Putna”).

[11] Y. Ikonomaki-Papadopoulos, *Church Metalwork*, în vol. *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, General editor Konstantinos A. Manafis, Atena, 1990, p.269 („The censer rests on a cylindrical foot on a six-lobed base. On the shallow hemispherical bowl virtually the sole decoration is the dedicatory inscription in Slavonic. In contrast with the austere lower section is the high cast cover, on three levels, in the form of a church, with its complex pierced Gothic architectural decoration. The plain multi-faceted finial at the top serves to create a balance between the impressions given by the decorated and undecorated surfaces […]. The Sinai censer belongs to a series of similar works known to date from the 16^th^ – chiefly – and early 17^th^ centuries, also depicted in the painting of the time, inspired by the labyrinthine censers of the international Gothic style”), și p.288, pl.14.

[12] I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie*, p.44 („Un encensoir en argent doré […] mérite de retenir l'attention […]. La partie inférieure a la forme d'une coupe. Le couvercle est formé de trois étages de verrières gothiques ornées de quatrefeuilles, d'acanthes et de palmettes. Une croix surmonte le tout. L'exécution est soignée, mais le ciseau manque de vigueur et de liberté. L'encensoir date de l'époque de la fondation du monastère, 1602.

dată, în 1637, de Vasile Lupu mănăstirii Trei Ierarhi[13]. În chip evident, cea mai apropiată de cădelnița de la Putna, ca stil și ca finețe a lucrăturii, este aceea trimisă de doamna Ruxandra la Sinai.

Sunt de acord că meşterul care a făurit cădelnița de la Putna trebuie căutat în Transilvania, dar aceasta are mai puțină importanță în demonstrația de față. După cum nu este locul aici pentru a discuta valoarea de adevăr a teoriei Corinei Nicolescu, potrivit căreia Țările Române şi Serbia au fost zonele unei „osmoze între arta occidentală şi cea bizantină"[14], rezultatul fiind obiectele absolut identice ieşite din mâna meşterilor, în amândouă aceste spații. Cred că este de acceptat mai degrabă ideea formulată de Bojana Radojković, şi anume că elementele gotice din operele aurarilor sârbi au pătruns acolo prin intermediul locuitorilor din Dubrovnik şi al acelora din Țările Române. Pentru a-şi construi ipotezele, autoarea a folosit ca punct de referință tocmai cădelnița lui Ştefan cel Mare[15].

Deşi, precum s-a văzut, cădelnița a atras de multe ori atenția specialiştilor, nici unul dintre aceştia nu a explicat semnificația formei sale. Un studiu apărut acum două decenii ar putea constitui punctul de pornire şi modelul unei asemenea interpretări[16].

Cercetând o seamă de cădelnițe romanice aparținând celui de-al XII-lea veac, Marie-Thérèse Gousset a făcut o descriere a 20 de asemenea piese, remarcând elementul esențial, comun tuturor: forma lor arhitectonică[17]. Rotunde, cădelnițele au aspectul unei incinte crenelate, cu porți şi turnuri dispuse pe mai multe etaje, având în mijloc o construcție pe al cărei acoperiş este fixat un inel sau o cruce, construcție care, uneori, se poate identifica în chip cert cu un turn de biserică. Mai sunt figurate arcuri, cupole, absidiole, frontoane, ferestre. Pe unele cădelnițe apar personaje: regele Solomon, Melchisedec, Isaac, Avraam, Moise, Aaron, Isaia, Ieremia, unii Apostoli, cei patru Evanghelişti (ori numai simbolurile lor), îngeri, dar şi animale sau râurile Paradisului. Deşi nici una dintre aceste cădelnițe nu are vreo inscripție care să explice semnificația formei sale, aceasta a putut fi dezvăluită prin analize iconografice comparate[18]. Aşa s-a

Deux autres encensoirs monastiques («cățue») sont de la même époque et présentent les memes caractères stylistiques et techniques") şi pl.VIII, 1 şi IX, 1-2.

[13] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, p.91 şi pl.92. Mulțumesc d-lui profesor D. Nastase care mi-a semnalat această piesă.

[14] Corina Nicolescu, *Arta metalelor prețioase în România*, p.28.

[15] Bojana Radojković, *Српско златарство XVI и XVII века*, Novi Sad, p.92-93 şi pl. 78-80, 82-87.

[16] Marie-Thérèse Gousset, *Un aspect du symbolisme des encensoires romans: la Jérusalem Céleste*, în „Cahiers Archéologiques", 30, 1982, p.81-106.

[17] *Ibidem*, p.98.

[18] *Ibidem*, p.92-94.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

stabilit că respectivele cădelniţe reprezintă imagini ale Ierusalimului Ceresc. De altfel, în tratatul scris, prin secolul XI, de călugărul orfevrar Theophil, *Schedula diversarium artium*, se arată că o cădelniţă trebuie să semene cu oraşul văzut de Ioan pe muntele sfânt[19]. Dar chiar şi înainte de veacul XI, pe cele mai vechi cădelniţe cunoscute (folosirea lor în liturghia creştină este sigură din secolul IV) apar elemente din cele amintite de d-na Gousset în descrierea cădelniţelor romanice[20].

Ierusalimul Ceresc este o temă importantă a artei medievale, care-şi are originea în cele trei mari apocalipse: a lui Ioan, a lui Ezdra şi a lui Baruh[21], dintre care cea mai cunoscută este, fireşte, *Apocalipsa* lui Ioan. După ce îngerii, în număr de şapte, şi-au vărsat cupele pedepsind pământul, lui Ioan îi este dat să vadă „cetatea sfântă, Noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei"[22]. Mai departe, Ioan povesteşte: „Şi a venit unul din cei şapte îngeri, care aveau cele şapte cupe pline cu cele din urmă şapte pedepse, şi a grăit către mine zicând: «Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului !». Şi m-a dus pe mine, în duh, într-un munte mare şi înalt şi mi-a arătat cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu, având slava lui Dumnezeu [...]. Şi avea zid mare şi înalt şi avea douăsprezece porţi, iar la porţi doisprezece îngeri şi nume scrise deasupra, care sunt numele celor douăsprezece seminţii ale fiilor lui Israel. Spre răsărit trei porţi şi spre miazănoapte trei porţi şi spre miazăzi trei porţi şi spre apus trei porţi. Iar zidul cetăţii avea douăsprezece pietre de temelie şi în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului [...]. Şi cetatea este în patru colţuri şi lungimea ei este tot atâta cât şi lăţimea [...]. Şi zidăria zidului ei este de iaspis, iar cetatea este de aur curat, ca sticla cea curată. Temeliile zidului cetăţii sunt împodobite cu tot felul de pietre scumpe: întâia piatră de temelie este de iaspis, a doua de safir, a treia de halcedon, a patra de smarald, a cincea de sardonix, a şasea de sardiu, a şaptea de hrisolit, a opta de beril, a noua de topaz, a zecea de hrisopras, a unsprezecea de iachint, a douăsprezecea de ametist. Iar cele douăsprezece porţi sunt douăsprezece mărgăritare; fiecare din porţi este dintr-un mărgăritar. Şi piaţa

---

[19] *Ibidem*, p.94-95 şi 104, nota 75.

[20] *Ibidem*, p.100; H. Leclercq, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, V/1, Paris, 1922, col.21-33.

[21] *Apocalypse de Baruch*, introduction, traduction du syriaque et commentaire par Pierre Bogaert, I, Paris, 1969, p.25; *Apocalipsa lui Ioan în tradiţia iudeo-creştină*, studiu introductiv de Cristian Bădiliţă, traduceri de Petru Creţia şi Cristian Bădiliţă, Bucureşti, 1998, p.23-35.

[22] *Apocalipsa*, 21:2 (toate citările s-au făcut după *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 2001); *Apocalipsa lui Ioan în tradiţia iudeo-creştină*, p.139.

cetăţii este de aur curat, şi străvezie ca sticla. Şi templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul, şi Mielul, este templul ei. Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul [...]. Şi mi-a arătat, apoi, râul şi apa vieţii, limpede cum e cristalul şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului. Şi în mijlocul pieţei din cetate, de o parte şi de alta a râului, creşte pomul vieţii, făcând rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-şi rodul; şi frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor"[23].

Descrierea Ierusalimului Ceresc – având ca sursă de inspiraţie pe aceeea făcută de profetul Iezechiel[24] – a fost interpretată în numeroase comentarii asupra *Apocalipsei*[25]. Exegeţii au văzut în cetatea sfântă pogorâtă din cer nu numai oraşul ideal (construit în aşa fel încât să împlinească şi idealul de perfecţiune al arhitecturii religioase[26]), ci şi împărăţia anunţată de profeţi, aceea în care, precum scria Apostolul Pavel, „El trebuie să împărăţească până ce va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale"[27]. Mielul este, bineînţeles, Isus Hristos, iar mireasa Mielului este Biserica[28]. Cele douăsprezece porţi făcute din douăsprezece mărgăritare, cele douăsprezece pietre de temelie, dar şi cele douăsprezece luni în care rodeşte pomul vieţii sunt simboluri ale Apostolilor; cele douăsprezece pietre preţioase reprezintă fiecare câte un Apostol: iaspisul – pe Petru, safirul – pe Pavel, halcedonul – pe Andrei, smaraldul – pe Ioan Evanghelistul, sardonixul – pe Iacob, fiul lui Zevedei, sardiul – pe Filip, hrisolitul – pe Vartolomeu, berilul – pe Toma, topazul – pe Matei, hrisoprasul – pe Tadeu, iachintul – pe Simon Zelotul şi ametistul – pe Matia, cel venit în locul lui Iuda[29]. Împărţirea porţilor în grupuri de câte trei, orientate spre punctele

---

[23] *Apocalipsa*, 21:9-22:2.

[24] *Iezechiel*, 40-48.

[25] V., de pildă, Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse*, suivi du *Fragment chronologique* et de *La construction du monde*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. Dulaey, Paris, 1997, p.117-123; *Beati in Apocalipsin, Libri duodecim*, Edited by Henry A. Sanders, Roma, 1930, p.37, 173, 574; Jean-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus*, series graeca posterior, CVI, Paris, 1863, col.430-446 (Andrei, arhiepiscop de Cesareea Cappadociei); *ibidem*, col.759-782 (Areta, episcop de Cesareea Cappadociei); Arhiepiscopul Averchie Tauşev, Părintele Serafim Rose, *Apocalipsa în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, traducere de Cristian Maxim, Editura ICOS, 2000.

[26] Avigdor W. G. Posèq, *The „New Jerusalem": The Star of Zion and the Mandala*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Edited by Bianca Kühnel, Ierusalim, 1998, p.327-328.

[27] *I Corinteni*, 15:25.

[28] *Efeseni*, 5:25 („Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum şi Hristos a iubit Biserica, şi S-a dat pe Sine pentru ea").

[29] Unele dintre aceste pietre trebuiau să împodobească, potrivit poruncii Domnului, şi mantia preotului (*Ieşirea*, 25:17-21).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cardinale, simbolizează Sfânta Treime, căreia i se închină întreaga lume. Forma pătrată a cetăţii figurează crucea. Iaspisul, aurul şi sticla din care este construită cetatea semnifică viaţa în credinţă, splendoarea, bogăţia şi curăţenia unei asemenea vieţi. Râul cu apa vieţii sugerează apa botezului, cele două maluri ale râului sunt cele două Testamente, iar pomul vieţii este Isus pe cruce.

Tema Ierusalimului Ceresc este legată de speranţele mesianice, pentru că cetatea reconstruită este împărăţia promisă, Paradisul, în care vor găsi viaţa veşnică cei aleşi. Precum s-a observat, simbolismul Ierusalimului Ceresc este „bogat, variat şi dinamic"[30], el pretându-se la interpretări eshatologice, ecleziastice şi metaforice. Noul Ierusalim simbolizează (încă de prin secolul IV) Biserica[31]. În Epistola către evrei, Apostolul Pavel spunea: „Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini – închipuirea celei adevărate – ci chiar în cer, ca să Se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu"[32]. Prin urmare, Biserica de pe pământ trebuia să imite întru totul Biserica din cer[33], aceea în care slujea Isus. Cum Biserica era văzută şi sub chipul Maicii Domnului, s-a ajuns la echivalenţa dintre mama Mântuitorului şi Ierusalimul Ceresc[34] şi poate astfel, prin extensie, Ierusalimul Ceresc a devenit şi simbol al mamei prin excelenţă[35].

---

[30] Richard K. Emmerson, *Introduction: The Apocalypse in Medieval Culture*, în vol. *The Apocalypse in the Middle Ages*, Edited by Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, Ithaca-Londra, 1992, p.314.

[31] Lothar Kitschelt, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des Himmlischen Jerusalem*, München, 1938; Louis Hautecoeur, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954, p.227-230; Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Bucureşti, 1995, p.56; André Grabar, *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris, 1968, p.71-72; Wilhelm Schlink, *The Gothic Cathedral as Heavenly Jerusalem: A Fiction in German Art History*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.275-285.

[32] *Evrei*, 9:24.

[33] Louis Hautecoeur, *Mystique et architecture...*, p.229. Carol cel Mare a construit şi el, la Aachen, o capelă urmând descrierea Ierusalimului Ceresc: Yves Christe, *The Apocalypse in the Monumental Art of the Eleventh through Thirteenth Centuries*, în vol. *The Apocalypse in the Middle Ages*, p.236.

[34] S. Jean Damascène, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre Voulet, Paris, 1961, p.71, 181-183; Photius, *Opera Omnia*, în *Patrologia graeca*, 102, Turnhult, f.a., p.562; *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, English translation, introduction and commentary by Cyril Mango, Cambridge, 1958, p.175-176; Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, 1996, p.163; Hélène Papastavrou, *L'idée de l'Ecclesia et la scène de l'Annonciation. Quelques aspects*, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας", 21, 2000, p.228-230.

[35] Origène, *Homélies sur le Lévitique*, II, texte latin, traduction, notes et index par Marcel Borret, Paris, 1981, p.158 („*Pater tibi secundum spiritum Deus est; mater Hierusalem Caelestis*")

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ierusalimul Ceresc mai înseamnă şi biruinţa virtuţilor asupra viciilor[36]. În fine, el este elementul de legătură între Vechiul şi Noul Testament.

O scurtă privire asupra iconografiei acestei teme relevă că nu există un tip unic de reprezentare a Ierusalimului Ceresc ci, mai degrabă, un motiv arhetipal, preluat din *Apocalipsă*, dar care, de-a lungul timpului, a fost combinat şi dezvoltat cu alte motive, provenind din comentarii asupra *Apocalipsei* sau din felurite tradiţii. De obicei, Ierusalimul Ceresc este înfăţişat ca o incintă poligonală sau rotundă, văzută fie de sus, fie lateral, cu douăsprezece porţi, figurate uneori sub formă de turnuri. În interiorul acestei incinte se disting, de la caz la caz, construcţii, una sau mai multe cupole, Isus Hristos, Isus în chip de Miel, Fecioara cu Pruncul în braţe, îngerii, Apostolii. Alteori, Apostolii apar în interiorul celor 12 porţi. Se pot da destule exemple de asemenea scene[37]. Ierusalimul Ceresc este reprezentat în **fresce** (de pildă, la Santa Prassede din Roma[38], San Pietro al Monte[39], San Francesco din Assisi[40], Saint-Chef, în Dauphiné, departamentul Isère[41], Sfântul Gheorghe din Prüfening, aproape de Ratisbonna[42], catedrala din Digne[43], catedrala din Gurk – Carinthia[44], catedrala

---

şi 160 („*Si enim dehonoraveris patrem carnalem, huius contumelia ad Patrem spiritum redit; et si iniuriam feceris matri carnali, ad illam matrem Hierusalem caelestem redundat iniuria*").

[36] Richard K. Emmerson, *Introduction...*, p.314-315.

[37] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, II, *Iconographie de la Bible*, II. *Nouveau Testament*, Paris, 1957, p.721-723; Hans Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I, Viena, 1967, p.190, nr.63; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, II. Band, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1970, col.394-399; Marie-Thérèse Gousset, *La représentation de la Jérusalem Céleste à l'époque carolingienne*, în „Cahiers Archéologiques", 23, 1974, p.47-60; Yves Christe, *Apocalypse et interprétation iconographique: quelques remarques liminaires sur les images du Règne de Dieu et de l'Église à l'époque paléochrétienne*, în „Byzantinische Zeitschrift", 67, 1974, p.95, 99; Mirreile Mentré, *La peinture mozarabe*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1984, p.196-197 şi pl. F; eadem, *L'image de la Jérusalem céleste dans l'iconographie des* XI^{e} *et* XII^{e} *siècles*, în vol. *L'image et le mythe de la ville au Moyen Age*, Paris, 1986, p.17-31; Bianca Kühnel, *La Gerusalemme celeste. Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milano, 1983; eadem, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Roma-Freiburg-Viena, 1987; Peter K. Klein, *Introduction: The Apocalypse in Medieval Art*, în vol. *The Apocalypse in the Middle Ages*, p.165-167 (şi nota 31 de la p.166), 185.

[38] Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.151-153. Aici, cetatea are doar opt turnuri şi două porţi.

[39] Idem, *Le Christ au roseau de Civate*, în „Zograf", 8, 1977, p.5-9; Agostino Colli, *La Gerusalemme celeste nei cicli apocalittici altomedievale e l'affresco di San Pietro al monte di Civate*, în „Cahiers Archéologiques", 30, 1982, p.107-124; Bianca Kühnel, *The Use and Abuse of Jerusalem*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.XXVIII şi fig.9-10.

[40] Yves Christe, *L'Apocalypse de Cimabue à Assise*, în „Cahiers Archéologiques", 29, 1980-1981, p.161.

[41] Idem, *L'Apocalypse de Jean...*, p.153-154.

[42] *Ibidem*, p.156-157.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

din Braunschweig[45], catedrala Notre-Dame din Reims[46], biserica mănăstirii Akhtala din nordul Armeniei[47], bisericile Sfinții Apostoli și Adormirea Maicii Domnului de la Patriarhia din Peć[48], Peribleptos din Ohrida[49], Kurbinovo[50] sau la mănăstirea Dionisiou de la Muntele Athos[51]), în **mozaicuri** (la Santa Pudenziana din Roma[52] sau la Sfântul Gheorghe – „Rotonda" – din Tesalonic[53]), în **icoane**[54], **miniaturi**[55] și **sculpturi** (portalul central de pe fațada de vest a catedralei Notre-Dame din Paris, refăcut de Viollet-le-Duc[56]).

În afara acestora, există și foarte interesante reprezentări ale orașului Ierusalim în chip de Ierusalim Ceresc pe hărțile cavalerilor cruciați[57], în ilustrația

---

[43] Christian Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age. Une image de la quête du ciel*, Paris, 1997, p.142 și fig.76.

[44] *Ibidem*, p.218-219; Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.155.

[45] Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.155-156.

[46] *Ibidem*, p.159-161.

[47] A. M. Lidov, *Les motifs liturgiques dans le programme iconographique d'Axtala*, în „Zograf", 20, 1989, p.33-46; idem, *The Mural Paintings of Akhtala*, Moscova, 1991, p.34-36; idem, *Heavenly Jerusalem: The Byzantine Approach*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.346-347.

[48] Idem, *Heavenly Jerusalem...*, p.345, 347.

[49] *Ibidem*, p.345-346.

[50] *Ibidem*, p.348.

[51] Juliette Renaud, *Le cycle de l'Apocalypse de Dionysiou. Interprétation byzantine de gravures occidentales*, Paris, 1943, p.1, 196-197.

[52] Yves Christe, *La vision de Matthieu (Matth. XXIV-XXV). Origines et développement d'une image de la Seconde Parousie*, Paris, 1973, p.31; Marie-Louise Thérel, *Les symboles de l'«Ecclesia» dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au VI^e siècle*, Roma, 1973, p.106-107, 109; Wendy Pullan, *Jerusalem from Alpha to Omega in the Santa Pudenziana Mosaic*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.405-417.

[53] Alexei Lidov, *Heavenly Jerusalem...*, p.340-343.

[54] Yves Christe, *Quelques remarques sur l'icône de l'Apocalypse du maître du Kremlin à Moscou*, în „Zograf", 6, 1975, p.65-66; André Xyngopoulos, *Les icônes portatives*, în vol. *L'art byzantin, art européen*, Exposition du Conseil de l'Europe, Palais du Zappeion, Atena, 1964, p.287, nr.272.

[55] Christian Heck, *L'échelle céleste...*, p.144, 194 și fig.144; Alexei Lidov, *Heavenly Jerusalem...*, p.343-345, 350-353; Peter Low, *The City Refigured: A Pentecostal Jerusalem in the San Paolo Bible*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.272 și 273, fig.5; v. și nota 27; Avigdor W. G. Posèq, *The „New Jerusalem". The Star of Zion and the Mandala*, p.326-327 și fig.1.

[56] Bruno Boerner, *Réflexions sur les rapports entre la scolastique naissante et les programmes sculptés du XIII^e siècle*, în vol. *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique*, Poitiers, 1996, p.65; Yves Christe, *Jérusalem ou Babylone ? Le bon choix de Viollet-le-Duc*, în „Cahiers Archéologiques", 45, 1997, p.83-88.

[57] Milka Levy-Rubin, *The Crusader Maps of Jerusalem*, în vol. *Knights of the Holy Land. The Crusader Kingdom of Jerusalem*, Ierusalim, 1999, p.231-237 („Jerusalem is presented in these

la Psalmul 23 dintr-o *Psaltire* aparținând celei de-a doua jumătăți a secolului XII[58] sau în ilustrația lui Michael Wolgemut la cartea lui Hartmann Schedel, *Liber chronicarum*[59].

Dintre toate, cele mai spectaculoase sunt, însă, reconstituirile Ierusalimului Ceresc în **metal prețios**. În afară de cădelnițe se mai pot aminti o seamă de alte obiecte religioase: vasele de împărtășanie[60], candelabrele[61], chivotele[62], altarul de la Lisbjerg[63], *ciborium*-ul care adăpostea altarul Sfântului Iacob la Compostella[64], așa-numitele „Ierusalimuri", obiecte în formă de biserică, în interiorul cărora se afla o lumânare aprinsă și care se purtau la procesiunile importante în lumea bizantină și la ruși (se pare că astăzi se mai întâlnesc în biserica armenească din Ierusalim)[65], relicvarele de la Saint-Servais[66], Maastricht[67], Köln[68] și Santiago de Compostella[69], astăzi dispărute, relicvarul de la Aix-la-Chapelle (Aachen)[70] și cel de la San Marco (Veneția)[71], cele două din urmă fiind, la origine, tot „Ierusalimuri" sau cădelnițe[72]. În cazul acestor obiecte,

---

maps as a glorious place, a mixture of history and reality, a sight to stir the imagination [...]. It was the round maps, laden with both distant history and present-day pomp, circumscribed by a perfect circle symbolizing the ideal city, the round heavenly Jerusalem, that enraptured the Western Christian", p.237).

[58] Amon Linder, *The Loss of Christian Liturgy*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.170-171 și 173, fig.1.

[59] Bianca Kühnel, *The Use and Abuse of Jerusalem*, p.XXV și fig.7.

[60] A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris, 1965, p.46.

[61] *Ibidem*; André Grabar, *Le reliquaire byzantin de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle*, în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, p.430, 433; Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.164; Marie-Thérèse Gousset, *Un aspect du symbolisme des encensoires romans...*, p.102, nota 12.

[62] A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, p.46.

[63] Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.164 (astăzi, în muzeul din Copenhaga); Marie-Thérèse Gousset, *Un aspect du symbolisme des encensoires romans...*, p.102, nota 9.

[64] Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.164; Marie-Thérèse Gousset, *Un aspect du symbolisme des encensoires romans...*, p.102, nota 9.

[65] André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.430-431.

[66] Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.164.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibidem*.

[69] *Ibidem*.

[70] Louis Bréhier, *La sculpture et les arts mineurs byzantins*, Paris, 1936, p.88 și pl.LVIII din album; André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.427-433 și planșele 111 a și 112 a, b; W. B. R. Saunders, *The Aachen Reliquary of Eustathius Maleinus, 969-970*, în „Dumbarton Oaks Papers", 36, 1982, p.211-219.

[71] Louis Bréhier, *La sculpture et les arts mineurs byzantins*, p.88 și pl.LVIII din album; André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.431-432.

[72] André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.431-432.

imaginea Ierusalimului Ceresc este tridimensională şi, prin aceasta, mult mai convingătoare: candelabrele sunt rotunde sau poligonale şi au figurate cele douăsprezece porţi sau turnuri. Vasele sunt cilindrice sau paralelipipedice şi au aspectul unor construcţii miniaturale, de obicei turnuri de biserici sau biserici întregi, cu abside, cu coloane, cu uşi, cu ferestre şi cupole surmontate de cruci.

S-a spus despre unele relicvare citate aici că ar avea forma bisericii Sfântului Mormânt, deşi ele întruchipau Ierusalimul Ceresc. Înseamnă că între biserica de la Ierusalim şi tema apocaliptică există o legătură[73].

Prima biserică a Sfântului Mormânt, de formă rotundă, a fost construită de împăratul Constantin cel Mare şi mama lui, împărăteasa Elena, în anii 326-333[74]. Era, de fapt, o structură circulară care adăpostea mormântul propriu-zis[75]. Forma nu era neobişnuită: clădiri circulare existau destule la vremea aceea, mai cu seamă locuri de comemorare a martirilor[76]. Biserica de la Ierusalim a rezistat până în secolul VII, când a fost distrusă de cuceritorii arabi ai oraşului. Între 1030 şi 1048, biserica a fost reconstruită datorită intervenţiilor bizantinilor, păstrându-se forma de bază, rotundă, dar cu unele adăugiri[77]. O sută de ani mai târziu, cruciaţii o vor reface, la rândul lor, sfinţind-o la 15 iulie 1149. Noua biserică, mai mare, îngloba vechea construcţie rotundă[78]. Planul bisericii Sfântului Mormânt a fost un prototip adesea copiat în arhitectura apuseană a secolelor XV-XVI[79]. El refăcea planul Ierusalimului Ceresc[80] din *Apocalipsă*,

---

[73] Mă voi opri asupra ei, amintind aici şi de biserica din Leţcani (jud. Iaşi), a cărei formă rotundă a fost pusă în legătură cu biserica Sfântului Mormânt (Sorin Iftimi, *O „formă fără fond" ? Biserica rotundă din Leţcani (Iaşi)*, în *Monumentul – tradiţie şi viitor*, Simpozion naţional cu tema „Cercetare, proiectare, conservare, restaurare monumente istorice", ediţia a II-a, Iaşi, 2001, p.73-78; Nicolae Dascălu, Sorin Iftimi, *Pelerin în Iaşi*, Iaşi, 2000, p.119).

[74] August Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins*, 2 volume, Leipzig, 1908; Kenneth John Conant, *The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem*, în „Speculum", XXXI, 1956, 1, p.44-48; W. Eugene Kleinbauer, *The Anastasis Rotunda and Christian Architectural Invention*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem...*, p.140-141. V. şi George Galavaris, *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison, Milwaukee şi Londra, 1970, p.153-161.

[75] Bianca Kühnel, *Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical, or an Art Historical Notion ?*, Berlin, 1994, p.20.

[76] André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 volume, Paris, 1934, 1946 (reimprimate, Londra, 1972). V. şi V. Korać, *La géométrie des architectes byzantins*, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας", 20, 1998, p.99-104 (biserica Sfânta Sofia din Benevent, mijlocul secolului VIII).

[77] Nurith Kenaan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, în „Cahiers Archéologiques", 34, 1986, p.109; Bianca Kühnel, *Crusader Art of the Twelfth Century*, p.21.

[78] Nurith Kenaan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, p.110; Bianca Kühnel, *Crusader Art of the Twelfth Century*, p.22.

[79] Nurith Kenaan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, p.113; Robert

prefigurat de Templul lui Solomon care, prin proporțiile sale perfecte, reflecta armonia cosmică[81]. Autorul unei istorii ecleziastice scria: „*Imperatoris autem mater, in ipso quidem sepulcri loco templum magnificum exstruxit, et Novam Hierusalem cognominavit*”[82]. Prin urmare, orașul care adăpostea Mormântul Mântuitorului era Ierusalimul, iar Mormântul era Noul Ierusalim. S-ar putea stabili, de aici, o filiație alegorică: Templul lui Solomon – Ierusalimul Ceresc – Biserica (biserica prin excelență fiind aceea a Sfântului Mormânt de la Ierusalim).

Ierusalimul Ceresc însemna, în același timp, prezentul și viitorul: era, concomitent, imagine a ceea ce este și a ceea ce va fi[83]. În mentalitatea medievală, Ierusalimul Ceresc și cel pământesc erau absolut sinonime[84], așa putându-se explica, de pildă, de ce, pe de o parte, bisericile au avut ca model orașul din viziunea apocaliptică, iar, pe de altă parte, persoane care nu fuseseră niciodată la Ierusalim, când au trebuit să-l deseneze, l-au imaginat ca pe Ierusalimul pogorât din ceruri.

O poveste interesantă se leagă de construirea unei biserici după modelul Ierusalimului Ceresc. În 1652, când a devenit patriarh la Moscova, Nikon a început să zidească lângă Istra, în afara capitalei, mănăstirea Noul Ierusalim, care trebuia să fie replica bisericii Sfântului Mormânt, dar de dimensiuni mult mai mari. Din cele 365 de capele pe care biserica ar fi trebuit să le aibă, s-au terminat abia 29. Provenit dintr-o familie de oameni foarte simpli, dar inteligent și ambițios, Nikon a ajuns la o poziție primejdios de importantă la Moscova. La alegerea sa ca patriarh, țarul Alexei Mihailovici a trebuit să îngenuncheze în fața lui și să-l roage să accepte înalta demnitate ecleziastică, lucru nemaiîntâlnit până atunci[85]. Nikon a adus la Moscova cărturari de la Kiev, din școala lui Petru Movilă, pentru a traduce cărțile religioase din greacă în slavonă. Aceștia au descoperit nu numai erori de copiere, ci și tot soiul de interpolații față de textele

---

Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, în vol. *The Real and the Ideal Jerusalem*..., p.394, 397-402.

[80] Louis Hautecoeur, *Mystique et architecture*..., p.228; C. Heitz, *Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'époque carolingienne*, în vol. *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégetiques et iconographiques, III^e^ – XIII^e^ siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hardt, Geneva, 1979, p.222-228; Nurith Kenaan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, p.115 și p.117, nota 47.

[81] Nurith Kenaan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, p.113.

[82] J.-P. Migne, *Patrologia graeca*, 67, Paris, 1864, col.119. V. și idem, *Patrologia latina*, VIII, Paris, 1844, col.58, caput XXXIII.

[83] Yves Christe, *The Apocalypse in the Monumental Art*..., p.238.

[84] Robert Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, p.394.

[85] Tamara Kondratieva, *La Russie ancienne*, Paris, 1996, p.108 (v. și ediția românească, *Vechea Rusie*, traducere, prefață și note de Radu G. Păun, București, 2000, p.127).

originale, care trebuiau înlăturate. Patriarhul a fost de acord cu observațiile lor și cărturarii kieveni s-au pus pe treabă, deși modificările de ritual și corectarea greșelilor din cărți i-au nemulțumit pe mulți reprezentanți ai Bisericii ruse. Totuși, reforma lui Nikon a izbândit și succesul i-a dat acestuia și mai mult curaj. Patriarhul a început să năzuiască la o putere egală cu aceea a țarului, ceea ce a provocat ruptura dintre ei. În 1658, Nikon s-a retras la o mănăstire, în speranța că țarul îl va rechema în scaun. A fost, însă, exilat în 1664, iar în 1667 Sinodul l-a destituit[86]. Lucrările la mănăstire s-au întrerupt când Nikon a plecat. Distrusă în secolul XVIII de un incendiu și restaurată în stil baroc rusesc, a fost aruncată în aer în timpul celui de-al doilea război mondial[87]. Prin construirea acestei mănăstiri, Nikon nu împlinea un obișnuit act de ctitorire, ci, precum s-a spus, proclama Moscova Noul Ierusalim, adică centrul lumii creștine[88]. De altfel, unul dintre capetele sale de acuzare a fost că voia să facă nu doar o copie de pe un model, ci chiar prototipul Ierusalimului însuși[89].

Să revenim acum la cădelnița lui Ștefan cel Mare pentru a da cuvenitele explicații.

Întrebarea căreia trebuie să i se dea răspuns mai întâi este: de ce cădelnița, ca obiect liturgic, are forma Ierusalimului Ceresc ? Comparativ cu alte texte, referințele la *Apocalipsă* în timpul liturghiei sunt rare[90], dar Ierusalimul Ceresc este invocat în slujbele de sfințire a unei noi biserici[91]. În această ceremonie, un rol important îl are cădelnița. André Grabar remarca: „Fumul cădelnițelor înlocuiește fumul altarului arderilor de tot din Templul lui Solomon și de aceea ele iau forma Templului"[92]. Și cum, după expresia aceluiași André Grabar, „Biserica este Templul lui Solomon reconstituit"[93], cădelnițele devin simbol al continuității cultului lui Dumnezeu[94], legătura materială între Vechiul și Noul Testament. Potrivit *Apocalipsei*, „cupele de aur pline cu tămâie" sunt

---

[86] *Ibidem*, p.109-110.
[87] Robert Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, p.402-403.
[88] *Ibidem*, p.404.
[89] *Ibidem*.
[90] C. Clifford Flanigan, *The Apocalypse and the Medieval Liturgy*, în vol. *The Apocalypse in the Middle Ages*, p.337.
[91] *Ibidem*, p.333-334; Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean...*, p.162.
[92] André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.430.
[93] *Ibidem*. Dumnezeu îi ceruse lui Moise: „Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta eu; așa să le faci !" (*Ieșirea*, 25:9), lucru reamintit de Apostolul Pavel în Epistola către evrei: „Ia seama, zice Domnul, să faci toate după chipul ce ți-a fost arătat în munte" (*Evrei*, 8:5). Iar în *Apocalipsă*, Sfântul Ioan spune: „Și am auzit, din tron, un glas puternic care zicea: «Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei»" (*Apocalipsa*, 21:3).
[94] André Grabar, *Le reliquaire byzantin...*, p.430.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„rugăciunile sfinţilor"[95]. Dar, în acelaşi text, se mai spune că „a venit un alt înger şi a stat la altar, având cădelniţă de aur, şi i s-a dat lui tămâie multă, ca s-o aducă, împreună cu rugăciunile tuturor sfinţilor, pe altarul de aur dinaintea tronului"[96]. După care, „îngerul a luat cădelniţa şi a umplut-o din focul altarului şi a aruncat pe pământ; şi s-au pornit tunete şi glasuri şi fulgere şi cutremur"[97]. În acest context, cu ajutorul cădelniţei este prevestit sfârşitul lumii şi Judecata de Apoi[98].

Cădelniţa de la Putna are etajul inferior alcătuit, cum am mai spus, din 16 portaluri. Numărul este surprinzător, dacă ţinem seama de faptul că, la cădelniţele descrise de Marie-Thérèse Gousset, cifra cel mai des întâlnită era 4, iar numărul cel mai mare – 12. Potrivit descrierilor din *Apocalipsă*, în Ierusalimul Ceresc apar şi Profeţii Vechiului Testament. Când ei au trebuit reprezentaţi, pentru respectarea simbolismului numerelor şi a unei anumite simetrii, au fost aleşi doar 12 Profeţi[99], corespunzând celor 12 Apostoli. În fapt, însă, Vechiul Testament cunoaşte 16 Profeţi (Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia şi Maleahi), ceea ce înseamnă că pe cădelniţa lui Ştefan cel Mare au fost figuraţi toţi Profeţii. Cele patru siluete care apar în interiorul unora dintre portaluri sunt, în chip evident, cei patru Evanghelişti, dar pot fi, în acelaşi timp, şi întruparea celor patru virtuţi: prudenţa (*Prudentia*), cumpătarea (*Temperencia*), puterea (*Fortitudo*) şi dreptatea (*Justitia*). Cele patru lanţuri ale cădelniţei (cel de-al cincilea – am explicat deja – are scop funcţional) pot fi văzute ca simboluri ale celor patru fluvii ale Paradisului (Fison, Geon, Tigrul şi Eufratul)[100].

S-ar putea răspunde la toate acestea că, probabil, Ştefan cel Mare nu avea habar de Ierusalimul Ceresc şi de toate interpretările sale şi că darul făcut mănăstirii Putna este o simplă cădelniţă, al cărei model a fost ales de meşterii saşi care au realizat-o sau, în cel mai bun caz, de domn, impresionat de frumuseţea prototipului. Aşa să fie, oare ?

Mai mulţi dintre specialiştii care au descris cădelniţa au spus că ea a fost făcută la cererea şi după indicaţiile comanditarului[101], acceptând, deci, ideea că acesta ştia ce anume ceruse. Pe de altă parte, cădelniţa este datată 12 aprilie 1470. Dar 12 aprilie înseamnă victoria de la Doljeşti şi ungerea lui Ştefan ca

95 *Apocalipsa*, 5:8.
96 *Apocalipsa*, 8:3.
97 *Apocalipsa*, 8:5.
98 *Iezechiel*, 10:2.
99 Marie-Thérèse Gousset, *Un aspect du symbolisme des encensoires romans...*, p.97.
100 *Ibidem*, p.97, 99.
101 V. *supra*, notele 6 şi 7.

domn al Moldovei. Cu un alt prilej, am arătat că Ştefan cel Mare acorda o mare atenţie datelor, precum şi sărbătorilor din calendarul ortodox[102]. 12 aprilie era o dată însemnată şi mărturie în acest sens stă dania din 12 aprilie 1458 către „Mitropolia noastră din Târgul Roman"[103], care nu se poate interpreta altfel decât ca un act de mulţumire către Dumnezeu şi ca o sărbătorire a victoriei obţinute, cu un an în urmă, chiar în zona Romanului[104]. După câţiva ani (răstimp în care va fi făcut, în aceeaşi zi, şi alte daruri, despre care nu se mai ştie nimic), atunci când Ştefan a construit biserica menită a fi necropola familiei sale, i-a închinat, *tot la 12 aprilie*, cădelniţa cu imaginea Noului Ierusalim. Într-un alt context, analizând alte tipuri de izvoare, am confirmat ideea mai veche că Ştefan cel Mare a fost creator de memorie istorică[105]. Marcarea, pe cădelniţa de la Putna, a datei de 12 aprilie întăreşte constatările de acum un deceniu. Totodată, observaţiile de faţă dovedesc faptul că Ştefan cel Mare cunoştea, în adevăr, semnificaţia cădelniţei ca Ierusalim Ceresc – simbol al împărăţiei creştine, al Bisericii Ortodoxe şi al Mormântului lui Isus Hristos. Altminteri, închinarea *acestui* obiect şi nu a altuia la Putna, în ziua aceea, ar fi lipsită de sens.

Patriarhul Nikon voia, la mijloc de veac XVII, ca Moscova să devină centrul lumii (se înţelege, al lumii creştine) şi în acest scop a început să construiască o biserică precum aceea care adăposteşte Sfântul Mormânt. Altfel spus, Nikon aducea Ierusalimul – Noul Ierusalim – la Moscova. Analizând, în urmă cu câţiva ani, semnificaţia sărbătorii Înălţarea Sfintei Cruci pentru Ştefan cel Mare, dar şi simbolurile acestei sărbători, am ajuns la concluzia că, din 1472, devine clară atenţia acordată de domn datei de 14 septembrie, după cum devine evidentă şi credinţa lui că Moldova era centrul lumii ortodoxe, ca loc unde se înălţa Crucea[106]. S-ar fi zis că asemenea idei s-au născut în mintea şi în sufletul lui Ştefan cel Mare abia după căsătoria cu Maria Asanina Paleologhina; însă cădelniţa de la Putna poate fi o dovadă că aceste idei erau mai vechi. Dat fiind că, precum Înălţarea Crucii, Ierusalimul Ceresc marchează şi el tot Centrul Lumii (şi aceasta se vede din faptul că biserica Sfântului Mormânt este numită şi *omphalos*), se subînţelege că Ştefan cel Mare îşi vedea ţara ca centru al împărăţiei creştine cu mult înainte de căsătoria cu prinţesa de la Mangop, cel mai

[102] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.50-57.

[103] *Documenta Romaniae Historica*, A, II, volum întocmit de Leon Şimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat şi Dumitru Agache, Bucureşti, 1976, p.104, nr.70.

[104] Maria Magdalena Székely, *„Pe Siret, pe Tină, la Doljeşti"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.512.

[105] Eadem, *„Dixit Waywoda"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»", XXIX, 1992, p.52.

[106] Eadem, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni"*, p.54.

târziu de prin 1469-1470. Urmând o cu totul altă direcție de cercetare, Ștefan Andreescu a remarcat că, „în cazul lui Ștefan cel Mare al Moldovei, se poate vorbi fără ezitare de o politică pontică de largă respirație, căci el nu numai că și-a extins autoritatea pe țărmul Mării Negre de la gurile Niprului până la cele ale Dunării, dar a țintit chiar, printr-o alianță matrimonială, să-și impună hegemonia asupra principatului de Mangop, din sudul Crimeii"[107]. „Stăpânirea mării – a observat, la rândul său, Dumitru Nastase – era un atribut de seamă al puterii imperiale"[108]. Intenția și aspirația lui Ștefan cel Mare „de impunere a Moldovei ca mare putere pontică"[109] sunt dezvăluite de arestarea și reținerea fostului consul genovez la Caffa, sub pretextul obligației acestuia de a se prezenta în fața domnului – obicei „menit să sublinieze atributele suveranității" principelui[110]. Or, acest episod s-a petrecut, se pare, în 1466[111], adică tocmai în anul în care se pornea și zidirea Putnei. Poate că Ștefan vodă a început să socotească Moldova drept centru al lumii creștine în 1465, o dată cu luarea Chiliei, „fapt de o deosebită însemnătate sub raport economic și strategic [...], aflat la originea principalelor conflicte externe ale țării timp de aproape un sfert de secol"[112].

Oricum ar fi, cădelnița de la Putna și faptele ctitorului ei arată că acesta avea în minte cuvintele Apostolului Pavel – femeia „cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră"[113] –, ca și acelea, îndemnătoare și deschizătoare de zări noi: „Pe cel ce biruiește îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu și afară nu va mai ieși și voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu și numele cetății Dumnezeului Meu – al Noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul Meu – și numele Meu cel nou"[114].

---

[107] Ștefan Andreescu, *Cuvânt înainte* la vol. *Din istoria Mării Negre (Genovezi, români și tătari în spațiul pontic în secolele XIV-XVII)*, București, 2001, p.8.

[108] Dumitru Nastase, *Ștefan cel Mare împărat*, în „Studii și Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.71 și notele 36-37. V. și Hélène Ahrweiler, *L'Empire byzantin*, în vol. *Le concept d'Empire*, sous la direction de Maurice Duverger, Paris, 1980, p.134.

[109] Ștefan Andreescu, *Genovezi pe „drumul moldovenesc" (I)*, în idem, *Din istoria Mării Negre*, p.101, și în vol. *In honorem Ioan Caproșu*, îngrijit de Lucian Leuștean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iași, 2002, p.217.

[110] Idem, *Genovezi pe „drumul moldovenesc" (I)*, în idem, *Din istoria Mării Negre*, p.101, și în vol. *In honorem Ioan Caproșu*, p.217.

[111] Idem, *Genovezi pe „drumul moldovenesc" (I)*, în idem, *Din istoria Mării Negre*, p.100-101, și în vol. *In honorem Ioan Caproșu*, p.215, 217.

[112] Șerban Papacostea, *Relațiile internaționale ale Moldovei în vremea lui Ștefan cel Mare*, în idem, *Evul Mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, București, 2001, p.143.

[113] *Galateni*, 4:26.

[114] *Apocalipsa*, 3:12.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

ŞTEFAN CEL MARE ŞI SFÂRŞITUL LUMII

„În Europa de la începutul Timpurilor Moderne, frica, ascunsă ori manifestată, este prezentă pretutindeni". Iată cuvintele pe care Jean Delumeau le-a aşezat la începutul cărţii sale închinate fricii[1]. Urmărind expunerea istoricului francez, se poate conchide că omul Europei apusene (şi, în egală măsură, desigur, al Europei răsăritene) din veacurile XIV-XVIII se temea de tot ceea ce-i putea pricinui o durere trupească sau o suferinţă lăuntrică, spre pildă, de boli, de foamete, de războaie, de vrăjitoare, de Antihrist. Şi se mai temea de sfârşitul lumii. În *Apocalipsă*, Sfântul Ioan spune: „... am văzut un înger pogorându-se din cer, având cheia adâncului şi un lanţ mare în mâna lui. Şi a prins pe balaur, şarpele cel vechi, care este diavolul şi satana, şi l-a legat pe mii de ani. Şi l-a aruncat în adânc şi l-a închis şi a pecetluit deasupra lui, ca să nu mai amăgească neamurile, până ce se vor sfârşi miile de ani. După aceea trebuie dezlegat câtăva vreme. Şi am văzut tronuri şi celor ce şedeau pe ele li s-a dat să facă judecată. Şi am văzut sufletele celor tăiaţi pentru mărturia lui Iisus şi pentru cuvântul lui Dumnezeu, care nu s-au închinat fiarei, nici chipului ei, şi nu au primit semnul ei pe fruntea şi pe mâna lor. Şi ei au înviat şi au împărăţit cu Hristos mii de ani. Iar ceilalţi morţi nu înviază până ce nu se vor sfârşi miile de ani. Aceasta este învierea cea dintâi"[2]. Multă vreme s-a crezut că acest eveniment fusese aşteptat să se petreacă în anul 1000[3]. S-a dovedit, însă, că „anul o mie al erei creştine nu a fost trăit ca atare de imensa majoritate a oamenilor, care îl ignorau sau nu-şi făceau nici cea mai mică grijă în privinţa lui"[4], că, „examinând scrierile istorice compuse de contemporani, suntem uimiţi

---

[1] Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, traducere, postfaţă şi note de Modest Morariu, I, Bucureşti, 1986, p.52.

[2] *Apocalipsa*, 20:1-5 (aici şi în continuare, am folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 2001).

[3] Georges Duby, *Anul 1000*, traducere de Maria Ivănescu, postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, 1996, p.7.

[4] Dominique Barthélemy, *Anul o mie şi pacea lui Dumnezeu. Franţa creştină şi feudală în anii 980-1060*, traducere de Giuliano Sfichi, Iaşi, 2002, p.43.

să descoperim cât de puţin caz au făcut, aproape toţi, de împlinirea a o mie de ani de la întrupare"[5] şi că frica faţă de anul 1000[6] este o creaţie târzie, de prin veacurile XV[7] sau XVI[8], întrucât abia de pe la mijlocul secolului XIV se produce „o consolidare şi totodată o difuzare mai largă a fricii de sfârşitul lumii", pe fondul unui pesimism general[9].

Deşi nu-i era dat omului să cunoască dinainte momentul celei de-A Doua Veniri[10] („Iar de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl"[11]), au fost destui aceia – catolici, protestanţi şi ortodocşi, deopotrivă – care s-au îndeletnicit cu socotirea vremurilor, făcând felurite estimări, care mai de care mai fanteziste[12]. Până şi Cristofor Columb, pe care avem obişnuinţa să-l privim ca pe un marinar cu destul de vaste cunoştinţe ştiinţifice, a fost preocupat de asemenea calcule, ajungând la concluzia că între Facere şi sfârşitul lumii trebuiau să se scurgă 7000 de ani[13]. Erau, însă, discuţii şi în legătură cu anul Facerii, ceea ce complica şi mai mult lucrurile şi făcea ca sfârşitul lumii să fie plimbat, nestingherit, din veacul XIV până în veacul XVIII[14].

---

[5] Georges Duby, *op.cit.*, p.33-34.

[6] „Ne aflăm – scria Henri Focillon – în prezenţa unei situaţii paradoxale: pentru mijlocul secolului al X-lea şi pentru tot cursul celui de-al XI-lea, avem probe categorice sau urme importante ale credinţei în sfârşitul lumii; pentru anii care preced nemijlocit anul o mie şi pentru însuşi anul o mie, nu mai avem. Clipa decisivă i-ar fi aflat pe oameni nesimţitori" (Henri Focillon, *Anul o mie*, în româneşte de Tudor Ţopa, Bucureşti, 1971, p.46).

[7] Georges Duby, *op.cit.*, p.7.

[8] Dominique Barthélemy, *op.cit.*, p.161.

[9] Jean Delumeau, *op.cit.*, II, p.8, v. şi p.26, 31. Căutând să explice acest pesimism al oamenilor din „amurgul Evului Mediu", Johan Huizinga constata că „în dezgustul lor de viaţă se întrezăreşte, desigur, şi convingerea că sfârşitul lumii e aproape, convingere pe care o recrudescenţă a predicilor populare ale călugărilor cerşetori a întipărit-o în sufletele oamenilor, cu ameninţări noi şi cu un colorit sporit al imaginaţiei. Vremurile întunecate şi tulburi şi mizeria cronică provocată de războaie erau foarte propice pentru intensificarea acestei idei" (Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viaţă şi de gândire din secolele al XIV-lea şi al XV-lea în Franţa şi în Ţările de Jos*, în româneşte de H. R. Radian, cuvânt introductiv de Edgar Papu, Bucureşti, 1970, p.51). Nu este, însă, mai puţin adevărat că încă de prin secolul XIII începuseră să se răspândească – e drept, în înalte cercuri ecleziastice – concepţii noi despre venirea Antihristului, diferite de cele ale Sfântului Augustin, care avuseseră până atunci întâietatea (Marjorie Reeves, *Model şi scop în istorie în Evul Mediu târziu şi în Renaştere*, în vol. *Teoria Apocalipsei şi sfârşiturile lumii*, editor Malcolm Bull, traducere de Alina Cârâc, Bucureşti, 1999, p.111-115).

[10] Marjorie Reeves, *op.cit.*, p.116-117.

[11] Matei, 24:36.

[12] Jean Delumeau, *op.cit.*, II, p.55-60.

[13] *Ibidem*, p.56-57.

[14] A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, în „Byzantion", XVI, 1, 1942-1943, p.466-469, 476-478; Jean Delumeau, *op.cit.*, II, p.55-60.

În ceea ce priveşte lumea bizantină – atât de interesată de magie, de semne, de profeţii şi oracole[15] –, ea a cunoscut curentele de gândire apocaliptică încă din secolul VII[16], dar în vremea Paleologilor se constată o recrudescenţă a acestor curente, datorată crizei grave prin care trecea imperiul, pe de o parte, şi apropierii anului 7000, pe de alta[17]. Pentru că bizantinii credeau că răstimpurile indicate în *Apocalipsă* ar putea să sugereze ca punct final al existenţei lumii sfârşitul celui de-al şaptelea mileniu[18]. Profeţiile bizantine despre sfârşitul lumii nu aveau să înceteze la 1453 (an în care s-a împlinit doar o parte a lor, anume aceea despre căderea cetăţii lui Constantin cel Mare[19]), ci au continuat să circule încă o bună bucată de vreme după aceea[20].

Cărturarul Gheorghe (din călugărie, Ghenadie) Scholarios, devenit primul patriarh de după cucerirea Constantinopolului de către turci, a scris în mai multe rânduri despre sfârşitul lumii[21]. În 1472, el a alcătuit o *Cronografie*, în cuprinsul căreia a calculat, cu multă acribie, anul sfârşitului lumii: 7000 de la Facere[22], ceea ce putea să însemne fie 1492 – după era bizantină, fie 1513 – dacă se aplica metoda de calcul a lui Flavius Josephus. Scholarios a optat pentru cea dintâi variantă[23].

Vremea când Europa întreagă, atât cea ortodoxă cât şi cea catolică, aştepta cu

---

[15] V., dintre lucrările mai noi pe această temă, Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1985; Henry Maguire, *From the Evil Eye to the Eye of Justice: The Saints, Art, and Justice in Byzantium*, în vol. *Law and Society in Byzantium: Ninth – Twelfth Centuries*, Edited by Angeliki E. Laiou and Dieter Simon, Dumbarton Oaks, 1994, p.217-239; André Gouillou, *Le bonheur à Byzance*, în „Etudes Balkaniques”, 1, 1994, p.9-27; *Byzantine Magic*, Edited by Henry Maguire, Dumbarton Oaks, 1995.

[16] John Wortley, *The Literature of Catastrophe*, în „Byzantine Studies”, 4, 1977, 1, p.1-17.

[17] Arhiepiscopul Averchie Tauşev, Părintele Serafim Rose, *Apocalipsa în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, traducere de Cristian Maxim, Editura ICOS, 2000, p.216-217 (pentru semnificaţia răstimpului de o mie de ani despre care se vorbeşte în *Apocalipsă*); A. Vasiliev, *op.cit.*, p.470-471; Marie-Hélène Congourdeau, *Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues*, în vol. *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996), édités par Benjamin Lellouch et Stéphane Yerasimos et publiés par l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes Georges-Dumézil d'Istanbul, Paris-Montreal, 1999, p.55, 63. Sfârşitul lumii se mai aşteptase şi în anul 6000, dar, fireşte, fără rezultat (A. Vasiliev, *op.cit.*, p.469-470).

[18] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.497; Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.55-56, 66-73.

[19] Donald M. Nicol, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of The Romans*, Cambridge, 1992, p.74-76.

[20] Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.64-66.

[21] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.498-499; Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.69-70.

[22] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.499 (traducere engleză); Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.94 (textul grec), 95 (traducerea franceză).

[23] Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.72, 94 (textul grec), 95 (traducerea franceză) şi nota 85.

înfrigurare sfârşitul lumii corespunde, în Moldova, domniei lui Ştefan cel Mare. Oare vor fi ajuns şi pe aceste meleaguri spaimele escatologice[24] ? Din păcate, nu avem la dispoziţie izvoare precum scrierile Sfântului Augustin sau ale lui Ghenadie Scholarios, pe temeiul cărora să putem da un răspuns direct. Cum Moldova avea, pe atunci, în apus şi la miazănoapte, graniţe cu state catolice, cum negustorii şi solii treceau pe aici în drumurile lor spre şi dinspre inima Europei, ar trebui să presupunem că ideea despre apropierea sfârşitului lumii era cunoscută. Dar, deşi „nu există texte sau vestigii pentru toate câte am vrea să le ştim"[25], o simplă deducţie logică nu este suficientă pentru a trage o concluzie. Trebuie căutată dovada.

Iar dovada se află la îndemână, în biblioteca mănăstirii Putna, adăpostită de turnul tezaurului şi se prezintă sub forma unui *Ceaslov* copiat de monahul Paladie[26], care cuprinde, printre canoane şi slujbe, o pascalie pe 84 de ani[27]. Pascalia începe cu văleatul 7001 (1493). Desigur că, enunţat astfel, lucrul nu are, la prima vedere, nici o relevanţă pentru subiectul adus aici în discuţie. Dar o analiză mai aprofundată, care implică şi comparaţii cu situaţii similare, din alte spaţii ortodoxe, susţine contrariul.

În 1912, în biserica Sfântul Dimitrie din Tesalonic au fost descoperite inscripţii conţinând o pascalie pentru anii 1473-1492[28]. Cu alte cuvinte, ea se oprea la văleatul 7000. După explicaţia dată de Marie-Hélène Congourdeau, cum pascaliile se calculau dinainte, pentru perioade lungi de timp, dacă lumea avea să se sfârşească în 1492, nu mai avea rost să se stabilească data Paştilor dincolo de acest an[29].

Mai mult încă. Ideea că lumea se va sfârşi la 1492 a trecut din Bizanţ la Moscova[30]. Aici, sub marele cneaz Ivan III, mitropolitul Zosima a alcătuit o pascalie pentru cel de-al optulea mileniu, altfel spus, începând din 1493[31].

Ţinând cont de aceste două exemple şi continuând ideea formulată de Marie-

---

[24] La această întrebare, Ştefan Andreescu a dat un răspuns negativ (Ştefan Andreescu, *În loc de postfaţă: Un vlăstar genovez printre boierii Moldovei ?*, în idem, *Din istoria Mării Negre. Genovezi, români şi tătari în spaţiul pontic în secolele XIV-XVII*, Bucureşti, 2001, p.305).

[25] Dominique Barthélemy, *op.cit.*, p.41.

[26] Mănăstirea Putna, manuscrisul M 53. Vezi şi Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p.419, nr.69.

[27] Egumenul de mai târziu al Putnei, Siluan, o va relua şi va calcula data Paştilor pentru un răstimp de 420 de ani (1519-1940): Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.125.

[28] Marie-Hélène Congourdeau, *op.cit.*, p.72.

[29] *Ibidem*.

[30] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.500.

[31] *Ibidem*, p.501; Boris Uspenskij, *La perception de l'Histoire et la doctrine «Moscou – troisième Rome»*, în vol. *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, publié sous la direction de Alain Boureau et Claudio Sergio Ingerflom, Paris, 1992, p.131.

Hélène Congourdeau, s-ar deduce că la Putna a existat o pascalie care mergea până la văleatul 7000, când, probabil, era aşteptat sfârşitul lumii. Cum acesta nu s-a produs, pascalia a fost continuată de monahul Paladie pentru un nou răstimp, de câteva decenii, din mileniul al optulea. Din păcate, manuscrisul care trebuie să fi cuprins pascalia până în 1492 nu s-a păstrat sau n-a fost încă descoperit.

Din cele expuse până aici se naşte o nouă întrebare: va fi avut cunoştinţă Ştefan cel Mare de prezicerile şi calculele privind sfârşitul lumii sau acestea circulau numai printre câţiva iniţiaţi – cărturari din mediul monahal ? Că domnul Moldovei (asemenea oricărui om al vremii sale) gândea simbolic, a mai fost dovedit şi în alte rânduri, când a fost analizată atenţia pe care Ştefan o acorda unor date, unor sărbători din calendar şi unor semne[32] şi când a fost cercetată semnificaţia unui odor dăruit mănăstirii Putna – cădelniţa din 1470[33]. Pe de altă parte, întâmplător sau nu, alcătuirea pascaliei celui de-al optulea mileniu la Moscova s-a aflat în legătură directă cu aşa-numita sectă a iudaizanţilor, din care s-a spus că a făcut parte şi fiica lui Ştefan cel Mare, domniţa Olena, nora marelui cneaz Ivan III. Secta sau erezia iudaizanţilor – una din multele care s-au manifestat pe terenul ortodoxiei ruseşti – a apărut la Novgorod şi s-a răspândit la Moscova după cucerirea Novgorodului de către Ivan III, la 1471[34]. Întemeietorul ei era un Zaharia, care studiase magia, filosofia, astronomia şi astrologia, foarte probabil la Kiev[35]. Învăţăturile sale, transmise pe căi oculte, au atras nu numai înalţi demnitari, ci şi feţe bisericeşti[36], precum mitropolitul Zosima[37], autorul pascaliei. Apartenenţa unor ierarhi la erezia iudaizanţilor a provocat un adevărat război între membrii şi simpatizanţii ei, pe de o parte, şi adversarii ei, pe de alta. Una dintre figurile marcante ale ereziei a fost Theodor Kuriţân, ilustru diplomat moscovit, om de încredere al marelui cneaz Ivan[38]. După moartea lui Kuriţân, un sobor al Bisericii ruse, întrunit la 1504, a luat în discuţie pericolul pe care erezia iudaizanţilor îl prezenta; au început arestările şi condamnările, care mergeau de la închiderea într-o mănăstire până la arderea pe rug[39]. Iudaizanţii creştini nu

[32] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.49-64.

[33] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului". Cădelniţa domnească de la Putna şi semnificaţia ei*, în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.421-432.

[34] George Vernadsky, *The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow*, în „Speculum", VIII, 1933, p.437.

[35] *Ibidem*, p.437-438, 450-452.

[36] *Ibidem*, p.439.

[37] *Ibidem*, p.439-440.

[38] *Ibidem*, p.439, 441, 448-450.

[39] *Ibidem*, p.441.

renunţaseră la religia lor, aşa cum au fost acuzaţi, ci adoptaseră doar câteva ritualuri şi dogme din religia mozaică. Ei considerau filosofia hermetică, *Kabbala* şi astrologia drept căi ale revelaţiei[40]. În ceea ce o priveşte pe domniţa Olena, s-a spus că ar fi fost convertită de un iudaizant, Ivan Maximov[41]. Apartenenţa Olenei la erezia iudaizanţilor a fost una din cauzele căderii ei în dizgraţie la Moscova, care a dus apoi la moartea sa şi a fiului său, Dimitrie[42]. Iudaizanţii s-au manifestat în lupta împotriva Bisericii ruse nu numai pe terenul criticilor pentru corupţie, ci şi pe acela al polemicilor legate de sfârşitul lumii. Pascalia lui Zosima este expresia acestor confruntări de idei[43].

Sfârşitul lumii nu reprezenta o simplă preocupare a unor oameni interesaţi de A Doua Venire, ci era o componentă importantă a ideologiei politice. Originea ei trebuie căutată în concepţia păgână că *Roma aeterna* trebuia să existe pentru totdeauna. Aceasta se opunea, fireşte, concepţiei creştine potrivit căreia oamenii trebuiau să aştepte cea de-A Doua Venire a lui Hristos şi întemeierea Noului Ierusalim[44]. Cucerirea Romei de către vizigoţi şi apoi de către vandali, în secolul V, a distrus credinţa în eternitatea Romei, dar i-a impresionat puternic şi pe gânditorii creştini[45]. Între timp, împăratul Constantin cel Mare întemeiase Constantinopolul, care trebuia să fie o replică a Romei (*Noua Romă*, cum i s-a spus). Succedându-i Romei, Constantinopolul era menit să dureze, de asemenea, până la sfârşitul lumii[46]. În sens invers, distrugerea Constantinopolului marca sau prevestea sfârşitul lumii. După 1453, Moscova, ca succesoare a Constantinopolului, a fost considerată de ruşi drept A Treia Romă. Desigur că nu întâmplător mitropolitul Zosima a avut grijă să lege alcătuirea pascaliei de această nouă concepţie politică, scriind, în cuprinsul operei sale, despre „noul împărat Constantin" – Ivan III şi despre „noua cetate a Constantinopolului" – Moscova[47]. Am arătat, cu un alt prilej, că, după unele indicii, Ştefan cel Mare începuse să socotească Moldova drept centru al lumii ortodoxe încă de prin 1465-1466[48], lucrul devenind explicit la 1472[49]. Dacă bizantinii legaseră sfârşitul lumii de Constantinopol, ca moştenitor al Romei, iar ruşii – de Moscova, ca moştenitoare a Constantinopolului, înseamnă că şi Ştefan cel Mare lega evenimentul

[40] *Ibidem*, p.442.
[41] *Ibidem*, p.453.
[42] *Ibidem*, p.453-454.
[43] *Ibidem*, p.440; A. Vasiliev, *op.cit.*, p.500-501.
[44] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.462.
[45] *Ibidem*, p.462-463.
[46] *Ibidem*, p.464-465.
[47] *Ibidem*, p.501; v. şi Boris Uspenskij, *op.cit.*, p.131 şi observaţiile următoare, până la p.137.
[48] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului"*, p.432.
[49] Eadem, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod*, p.54.

apocaliptic de ţara lui, ca centru al lumii ortodoxe. În acest context, alcătuirea pascaliei de către monahul Paladie, la Putna – în ctitoria lui Ştefan, cea care avea să-i devină loc al odihnei veşnice, până la cea de-A Doua Venire – nu poate fi interpretată ca o iniţiativă personală a unui călugăr cărturar, ci ca împlinirea unei porunci din partea ctitorului, nimeni altul decât domnul ţării.

Că Ştefan cel Mare nu era străin de ideea sfârşitului lumii şi că aceasta făcea parte din ansamblul gândirii lui politice se vede şi din altă sursă. În letopiseţul de curte (cunoscut şi ca letopiseţul „de la Bistriţa"), scris în vremea şi din porunca lui Ştefan, se consemnează că, după victoria de la Vaslui, din 1475, „s-a întors Ştefan voievod cu toţi oştenii lui ca un purtător de biruinţe"[50], iar după lupta de la Râmnic, din 1481, „domnul Ştefan voievod de acolo s-a întors ca un purtător de biruinţe"[51]. Dar Purtător de Biruinţă este Sfântul Mare Mucenic Gheorghe, „voievodul lui Hristos", căruia Ştefan cel Mare i-a închinat nu numai câteva ctitorii, ci şi o icoană şi un steag de luptă, trimise mănăstirii Sfântului Gheorghe de la Zografu[52]. Pe de altă parte, Sfântul Ioan spune, în *Apocalipsă*: „Şi am văzut când Mielul a deschis pe cea dintâi din cele şapte peceţi, şi am auzit pe una din cele patru fiinţe zicând cu glas ca de tunet: Vino şi vezi. Şi m-am uitat şi iată un cal alb şi cel care şedea pe el avea un arc; şi i s-a dat lui cunună şi a pornit ca un biruitor ca să biruiască"[53]. În chip evident, autorul letopiseţului de curte l-a descris pe Ştefan după modelul Sfântului Gheorghe[54] şi al biruitorului din *Apocalipsă*.

Ideea că Noul Ierusalim putea să se pogoare în Moldova – idee pe care am dezvoltat-o de curând, cu argumente venite din alte direcţii de cercetare[55] – nu este prin nimic surprinzătoare. Cu câteva secole mai înainte, se crezuse că Noul Ierusalim avea să fie Constantinopolul[56], contemporanul lui Ştefan cel Mare, Savonarola, prezicea că Noul Ierusalim va fi Florenţa[57], în timp ce ruşii mizau, fireşte, pe Moscova[58].

---

[50] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p.18.

[51] *Ibidem*, p.19.

[52] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod*, p.55.

[53] *Apocalipsa*, 6:1,2.

[54] Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI-XVIII*, ediţie revăzută şi adăugită, Bucureşti, 2001, p.101; Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.10-11 şi nota 57.

[55] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului"*, p.430-432.

[56] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.465.

[57] Marjorie Reeves, *op.cit.*, p.124.

[58] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului"*, p.429.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.S.

Dacă sfârşitul lumii era o componentă a ideologiei politice, se cuvine să ne punem, referindu-ne direct la Ştefan cel Mare, o întrebare formulată de Marjorie Reeves: „Oare conducătorii şi politicienii şi-au formulat ambiţiile şi strategiile în contextul Vremii Sfârşitului sau pur şi simplu au privit imaginile intense ale profeţiei ca fiind folositoare pentru ţelurile lor retorice şi diplomatice ? Aceste imagini au influenţat într-adevăr reacţiile sau răspunsurile politice ?"[59]. Mai întâi, o precizare: au fost istorici care au explicat cucerirea Constantinopolului de către cruciaţi, la 1204, prin numărul mic de apărători, care s-ar fi datorat faptului că oamenii aşteptau sfârşitul imperiului lor şi al lumii întregi[60]. În ceea ce-l priveşte pe Ştefan cel Mare, lipsa lui de reacţie din timpul campaniei lui Baiazid II, în 1484, a fost deja pusă pe seama unui blocaj psihologic, determinat de unele semne rele[61]. Poate că, pentru a înţelege şi mai nuanţat atitudinea domnului în acel moment, decisiv pentru soarta Moldovei, la prevestirile pentru anul 1484, la ploaia de sânge de la Roman şi la arderea Putnei s-ar cuveni adăugată apropierea sfârşitului lumii. Astfel, se poate răspunde la întrebarea enunţată mai înainte, în sensul că apropierea Vremii Sfârşitului a putut cu adevărat să influenţeze unele reacţii şi răspunsuri politice ale lui Ştefan cel Mare.

Pe de altă parte, ceea ce-i preocupa pe oameni nu era atât sfârşitul propriu-zis al lumii, cât Judecata care avea să-i urmeze[62]. În *Evanghelia* după Matei se spune: „Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca şi luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer şi puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului şi vor plânge toate neamurile pământului şi vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă [...]. Drept aceea, privegheaţi, că nu ştiţi ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului [...]. Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toţi sfinţii îngeri cu El, atunci va şedea pe tronul slavei Sale. Şi se vor aduna înaintea Lui toate neamurile şi-i va despărţi pe unii de alţii, precum desparte păstorul oile de capre. Şi va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga"[63].

Nu era foarte clar, însă, dacă Judecata de Apoi avea să vină imediat după sfârşitul lumii sau avea să fie precedată de un lung răstimp de pace. Din acest

---

[59] Marjorie Reeves, *op.cit.*, p.122.

[60] A. Vasiliev, *op.cit.*, p.496-497.

[61] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod*, p.61-64.

[62] Analiza testamentelor din Moldova medievală dovedeşte că, la acea vreme, moartea era aşteptată cu seninătate, cu degajare, cu linişte, că era orânduită gospodăreşte şi că era privită ca poartă spre adevărata viaţă – viaţa veşnică. Înfricoşătoare era nu moartea, ci Judecata de Apoi (Maria Magdalena Székely, *Testamentele: o abordare preliminară*, în „Revista de Istorie Socială", II-III, 1997-1998, p.28).

[63] Matei, 24:29, 30; 25:13, 31-33.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

motiv, pentru orice eventualitate, trebuiau făcute toate gesturile necesare în vederea mântuirii, ca să nu fie nimeni prins pe nepregătite. Pe această linie de gândire se explică dezvoltarea, fără precedent, în veacurile XV-XVI, a unei teme iconografice: Judecata de Apoi[64]. În lumea ortodoxă, scena se îmbogăţeşte, în perioada amintită, cu elemente noi, unele dintre ele – reminiscenţe ale unor legende şi mituri precreştine, altele – reflectări ale unor realităţi politice, sociale şi religioase contemporane[65]. Atenţia de care s-a bucurat această temă iconografică trebuie privită într-un context mai larg – al activităţii de ctitorire în general. „Să fie actele de donaţie efectul unei nelinişti colective şi conjuncturale?", se întreba Dominique Barthélemy[66]. Fireşte că erau. De aceea îndrăznesc să cred că, în paralel şi împreună cu celelalte explicaţii date până acum intensei activităţi de construire şi înzestrare a lăcaşurilor de închinăciune de către Ştefan cel Mare[67], activitate începută la 1487, adică imediat după încheierea păcii cu turcii, ar trebui avută în vedere şi explicaţia apropierii sfârşitului lumii, a Judecăţii finale, în aşteptarea căreia nici o dovadă de evlavie nu era suficientă.

Cu toate neliniştile care au bântuit Europa de la un capăt la celălalt al ei, lumea nu s-a sfârşit la 1492. La Florenţa, Savonarola şi-a continuat proorocirile despre A Doua Venire, iar Marsilio Ficino a proclamat intrarea în Epoca de Aur, în timp ce din Spania un genovez pe nume Cristofor Columb pornea într-o aventură peste ocean care avea să se încheie cu descoperirea Americii. Şi în Moldova viaţa şi-a continuat cursul. Până când semne – „iarnă grea şi foarte aspră, cum nu fusese niciodată"[68], urmată de „ploi mari şi revărsări de ape şi înecuri din pricina apelor mari"[69] – păreau să prevestească un alt sfârşit al lumii. Era anul 1504. La 2 iulie, Ştefan cel Mare se strămuta la Domnul. Pentru Moldova, se sfârşea atunci, cu adevărat, o lume.

---

[64] Jean Delumeau, *op.cit.*, II, p.14-15, 30-31.

[65] Miltiadis K. Garidis, *Etudes sur le Jugement Dernier post-byzantin du XV^e à la fin du XIX^e siècle*, Tesalonic, 1985, p.29, 60-62, 116.

[66] Dominique Barthélemy, *op.cit.*, p.10.

[67] Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972, p.6-10.

[68] *Cronicile slavo-române*, p.22. Vezi şi Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia a II-a, îngrijită de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 121 („iarnă grea şi geroasă, câtu n-au fostu aşa nici odinioară").

[69] *Cronicile slavo-române*, p.22. Vezi şi *Ce spun cronicarii străini despre Ştefan cel Mare*, traduceri de N. Orghidan, Craiova, 1915, p.59 (cronicarul polon Wapowski: „... în lunile lui martie şi april, râurile se umflară de ploile cele multe şi ieşiră din albiile lor, cum nu se pomenise până atunci") şi Grigore Ureche, *op.cit.*, p.121 („ploi gréle şi povoaie de ape şi multă înecare de apă s-au făcut").

Maria Magdalena Székely
Ştefan S. Gorovei

„SEMNE ŞI MINUNI” PENTRU ŞTEFAN VOIEVOD. NOTE DE MENTALITATE MEDIEVALĂ

> „Descoperim, cu mirare, că specificitatea Evului Mediu stă mai puţin în «istoria» sa, în «devenirea» sa, cât în ceea ce are el supraistoric, tradiţional, universal; în simbolismul şi în metafizica sa”.
>
> MIRCEA ELIADE

Evul Mediu este epoca gândirii mitice şi mistice. Este vremea când iau naştere ciclul athurian şi mitul „împăratului adormit”, este vremea spaimelor faţă de strigoi, de Antihrist, dar şi a spaimelor milenariste, este vremea vrăjitoarelor şi a magiei, a alchimiei şi hermetismului, a cruciadelor, a Ordinului Templierilor, a frăţietăţilor mistice şi tainice. Este vremea în care omul evadează în lumea imaginarului, în lumea visului, a basmului, a fantasmelor, a simbolurilor. În esenţă, omul medieval este un *homo religiosus*, care crede în semne şi miracole, pleacă în pelerinaj, se roagă în faţa moaştelor, stă de vorbă cu Dumnezeu şi cu sfinţii. Omul medieval percepe dimensiunea sacră a universului, percepere care înseamnă „resimţirea prezenţei forţelor anterioare propice sau înspăimântătoare, după caz. Oamenii se străduiesc să îmblânzească mânia prin ofrande, cântece, sărbători şi sacrificii”[1]. Întrucât lumea a fost creată de Dumnezeu şi i se supune Lui, toate evenimentele naturale care perturbă armonia universului sunt percepute ca gesturi divine de avertizare sau de sancţionare ori ca rezultat al acţiunii Diavolului. Şi într-un caz şi în celălalt, oamenii trebuie să facă penitenţă, să-şi recunoască păcatele şi să lupte pentru îndreptarea lor. Pentru *homo religiosus*, „spaţiul nu este omogen”: există un spaţiu sacru şi altul profan, neconsacrat[2]. Spaţiul sacru poate fi o ţară întreagă, un oraş sau numai un sanctuar[3]. Nici timpul nu este omogen: el se împarte în timp sacru şi timp

---

[1] Jacques Paul, *Biserica şi cultura în Occident, secolele IX-XII*, vol.II, traducere de Elena-Liliana Ionescu, Bucureşti, 1996, p.286.

[2] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Bucureşti, 1995, p.21.

[3] *Ibidem*, p.40.

profan, obişnuit. Timpul sacru este timpul sărbătorilor, timpul liturgic, cel care se repetă ciclic[4].

Nu-i era dat, însă, oricui să recepteze realitatea înconjurătoare în acest chip. Doar iniţiaţii aveau acces la semne, iar monarhii erau iniţiaţi prin excelenţă, ceremonia de întronare fiind, în esenţă, una de tip iniţiatic[5]. Tocmai de aceea, *ei* erau îndreptăţiţi să primească semne şi să le interpreteze, ei înşişi sau cu ajutorul astrologilor de la curte.

Principi creştini, unşi în ceremonia de încoronare, domnii români primeau şi ei semne. Atâta doar, că ele au fost arareori consemnate în izvoarele timpului, lipsindu-ne astfel de un temei foarte solid pentru a cerceta, şi din punct de vedere semiotic şi simbolic, Evul nostru de Mijloc. Printr-o fericită întâmplare, pentru domnia lui Ştefan cel Mare, există unele mărturii directe despre semne şi încă – multe – indirecte, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

*

La 8 septembrie 1503 începea construcţia bisericii din Reuseni. Textul pisaniei menţionează hramul ei, *Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul*, şi motivează, indirect, alegerea acestui hram de către Ştefan cel Mare: „pe acest loc unde a fost tăiat capul tatălui său, Bogdan voievod"[6]. Aşadar, biserica din Reuseni a fost construită de Ştefan în amintirea părintelui său şi a morţii lui tragice. Poate că întru comemorarea acestui eveniment, petrecut la 15 octombrie 1451[7], în ziua de 15 octombrie a anului 1488, se sfinţea biserica Sf. Ilie[8]. În aceeaşi zi, Ştefan făcea o însemnată danie Episcopiei de Roman (n-ar fi exclus ca episcopul Vasilie însuşi să fi participat la slujba de sfinţire a nou-clăditei biserici de lângă Suceava)[9]. Mai există o biserică a lui Ştefan care a primit ca hram Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul: biserica de la Vaslui[10]. La 16 ianuarie 1471, în târgul Vasluiului, „taie Ştefan vodă – spune cronicarul – pre Isaiia vornicul şi pre Negrilă păharnicul şi pre Alexa stolnicul"[11]. Edificarea

[4] *Ibidem*, p.61-62.

[5] Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, Iaşi, 1996, p.102-103.

[6] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p.196, nr.23.

[7] Data morţii lui Bogdan II apare pe piatra lui de mormânt (*ibidem*, p.275, nr.82).

[8] *Ibidem*, p.67, nr.4.

[9] *Documenta Romaniae Historica* (în continuare, **DRH**), A, III, volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi N. Ciocan, Bucureşti, 1980, p.80, nr.42.

[10] *Repertoriul...*, p.87, nr.6.

[11] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia a II-a, îngrijită de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.96.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

bisericii din Vaslui cu hramul amintit nu poate avea decât semnificaţia unei uriaşe şi simbolice spovedanii, a unei veşnice rugăciuni – cât va sta biserica – pentru iertarea păcatului lui Ştefan de a-i fi tăiat pe fraţii săi întru botez. Semnul că tăierea boierilor a fost un păcat pare să-i fi venit domnului chiar în anul îndeplinirii sentinţei, 1471, la 29 august, adică în ziua Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul. La acea dată, consemnează letopiseţul ţării, „a fost cutremur mare atunci peste toată lumea, în vremea când şedea ţarul la masă"[12]. În mentalitatea oamenilor medievali, cutremurele erau interpretate ca semne divine[13]: fie ca avertismente, fie ca sancţiuni date de Dumnezeu[14], altfel spus, preluând formulările lui Gilbert Dagron, ca „semn-răspuns (al lui Dumnezeu pentru păcatele noastre şi deci semi-efect) sau semn prevestitor (al evenimentelor care vor veni, slobozit de Dumnezeu, de aştri sau de o anumită logică istorică şi deci semi-cauză)"[15]. „Cel ce caută spre pământ şi-l face pe el de se cutremură; Cel ce se atinge de munţi şi fumegă", spune Psalmul 103:33[16]. Cutremurul era privit ca o prevestire a sfârşitului lumii şi a Judecăţii de Apoi[17], căci, după *Apocalipsa* lui Ioan (8:5), „îngerul a luat cădelniţa şi a umplut-o din focul jertfelnicului şi a aruncat pe pământ; şi s-au pornit tunete şi glasuri şi fulgere şi pământul s-a cutremurat". Seismele erau socotite o dovadă că Dumnezeu urmăreşte cu multă atenţie viaţa oamenilor, treburile publice, mersul evenimentelor[18]. Dezordinea politică sau socială era confirmată şi prelungită de haosul natural[19]. În marea Lui bunătate, Dumnezeu nu lăsa, însă, ca lumea întreagă să se prăbuşească în cutremur, ci dădea numai avertismente pentru ceea ce s-ar putea întâmpla dacă păcatele oamenilor se vor repeta. Astrologii care se îndeletniceau cu prevederea cutremurelor în funcţie de poziţia soarelui şi a semnelor zodiacale, legau de aceste fenomene tectonice diverse profeţii,

---

[12] *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p.17.

[13] Brian Croke, *Two Early Byzantine Earthquakes and Their Liturgical Commemoration*, în „Byzantion", LI, 1981, p.125.

[14] Alain Ducellier, *Les séismes en Méditerranée orientale du XI^ème au XII^ème siècle. Problèmes de méthode et résultats provisoires*, în *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, IV. *Histoire. Communications*, Atena, 1980, p.111.

[15] Gilbert Dagron, *Quand la terre tremble...*, în „Travaux et mémoires", 8, 1981, p.103, studiu reluat în idem, *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, Variorum Reprints, Londra, 1984, nr.III.

[16] Aici şi în continuare, pentru textele din Biblie, folosim ediţia din 1968 a Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române.

[17] Frank Vercleyen, *Tremblements de terre à Constantinople: l'impact sur la population*, în „Byzantion", LVIII, 1988, p.159.

[18] Gilbert Dagron, *op.cit.*, p.96.

[19] Frank Vercleyen, *op.cit.*, p.156.

referitoare la succesiuni imperiale, războaie, revolte, epidemii[20]. Potrivit hagiografiilor, adesea, în timpul torturii sau morţii unor sfinţi, pământul se mişca. Era un semn prin care Dumnezeu dezvăluia „puterea pe care o acordă sfinţilor Săi şi martirilor Săi"[21]. Iată de ce coincidenţa datei cutremurului din 1471 cu sărbătoarea Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul trebuie să fi fost interpretată ca un gest divin, ca o mustrare la adresa domnului de la Suceava. Nu este exclus ca seismul să-l fi determinat pe Ştefan să construiască o biserică în târgul Vasluiului, în amintirea boierilor decapitaţi acolo.

Cum am spus deja, piatra fundamentală a ctitoriei de la Reuseni s-a pus la 8 septembrie 1503. Data nu este, mai mult ca sigur, întâmplătoare, 8 septembrie fiind ziua sărbătoririi *Naşterii Maicii Domnului*. Un număr însemnat de acte ctitoriceşti legate de numele lui Ştefan cel Mare se circumscrie datei de 8 septembrie, dar şi aceleia de 15 august, când se celebrează *Adormirea Maicii Domnului*. Nu este cazul să explicăm de ce necropola domnească de la Putna a primit ca hram marea sărbătoare creştină din 15 august[22], ne vom opri însă la cealaltă biserică având hramul Adormirii ctitorită de Ştefan cel Mare. Este vorba despre biserica din Borzeşti, localitate de care tradiţia leagă obârşia domnului. Chiar dacă aceasta va fi fiind doar o legendă, rosturile atribuirii hramului amintit şi consemnarea din pisanie („întru rugă sieşi şi întru pomenirea înaintaşilor şi părinţilor"[23]) sunt dovezi că între marele domn şi satul Borzeşti a existat, într-adevăr, o legătură, nemaiştiută astăzi. Reamintim că bisericii din Borzeşti, Ştefan cel Mare îi va închina, în 1495, un *Tetraevanghel*, în inscripţia căruia domnul se intitulează „fiul lui Bogdan voievod şi al Oltei"[24]. Între manuscrisele azi cunoscute, acesta este singurul în care donatorul pomeneşte şi numele mamei sale. Mai mult decât atât, actul de danie s-a petrecut la 3 noiembrie 1495. Data aceasta duce imediat cu gândul la data morţii Oltei – 4 noiembrie 1465 –, înregistrată pe piatra ei tombală[25]. Probabil, *Tetraevanghelul* a fost un dar făcut de Ştefan pentru comemorarea a 30 de ani de la moartea mamei sale. Iar închinarea lui tocmai la Borzeşti nu a fost, fără îndoială, un gest gratuit ! La 15 august 1471, de la Putna – unde se afla, deci, de ziua hramului – Ştefan cel Mare făcea o danie mănăstirii Probota, „întru pomenirea sfântrăposaţilor noştri părinţi şi pentru sănătatea noastră şi pentru sănătatea copiilor noştri"[26]. La 8 septembrie

[20] *Ibidem*, p.171; Gilbert Dagron, *op.cit.*, p.94.
[21] Frank Vercleyen, *op.cit.*, p.167.
[22] *Repertoriul...*, p.49, nr.1.
[23] *Ibidem*, p.109, nr.10.
[24] *Ibidem*, p.407, nr.157.
[25] *Ibidem*, p.246, nr.49.
[26] **DRH**, A, II, volum întocmit de Leon Şimanschi, în colaborare cu Georgeta Ignat şi Dumitru

1457, Ştefan se găsea la mănăstirea Bistriţa, locul unde-şi găsiseră odihna unii dintre înaintaşii săi întru neam şi domnie. Cu acel prilej, Ştefan confirma o mai veche danie către mănăstire, făcută de „sfântrăposatul Alexandru voievod cel bătrân” şi de alţi domni care i-au urmat[27].

Sărbătoarea căreia Ştefan cel Mare i-a acordat cea mai mare cinstire a fost *Înălţarea Sfintei Cruci*, sărbătoare încărcată de sensurile cele mai adânci şi mai ascunse. În ultimii 30 de ani de domnie, principele a lăsat suficiente indicii despre importanţa pe care o dădea acestei sărbători. Numai că, până nu demult, aceste semne nu au fost decriptate. Semnificaţia lor se vede, însă, astăzi în toată claritatea ei. Explicaţia trebuie să pornească de la anul 1473, considerat „an-cheie” al domniei lui Ştefan cel Mare[28]. Atunci, în 1473, Ştefan cel Mare a încetat să mai plătească tribut Porţii şi l-a scos din tronul Ţării Româneşti pe filootomanul Radu cel Frumos, atunci, domnul a fost pictat în *Tetraevanghelul* de la Humor, în al cărui epilog donatorul este numit „ţar”[29]. 1473 este anul în care în Moldova se întâmplă ceva, ceva care va pregăti declanşarea ostilităţilor faţă de Imperiul Otoman. Dar evenimentele din 1473 fuseseră precedate de un semn, despre care va fi vorba mai departe, şi de un eveniment: căsătoria lui Ştefan cel Mare cu Maria din neamul Asanilor-Paleologi de la Mangop. Cununia s-a oficiat la 14 septembrie 1472, adică în ziua Înălţării Sfintei Cruci[30]. Nu întâmplător, unirea principelui cu urmaşa împăraţilor bizantini fusese pusă sub semnul Înălţării supremului simbol al creştinismului. Această căsătorie – s-a sugerat deja – îi dădea lui Ştefan dreptul de a spera că Suceava va fi „noul Constantinopol”[31]. Cu alte cuvinte, că Moldova va deveni centrul împărăţiei creştine. În ziua de 14 septembrie, în biserică se citeşte Acatistul Sfintei Cruci. Cu acel prilej, credincioşii află cum Crucea „luminează marginile lumii”, cum „împreunează pe cele de pe pământ cu cele de sus”, cum „scară până la cer s-a făcut”. Dar acestea sunt, după explicaţiile lui Mircea Eliade, atributele Arborelui Cosmic, „situat în centrul lumii, care asigură comunicarea dintre Cer şi Pământ”[32]. Acestui arbore i se substituie, în plan simbolic, Crucea, tăiată din

---

Agache, Bucureşti, 1976, p.258, nr.174.

[27] *Ibidem*, p.96, nr.65.

[28] Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Atena, 1972; Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XVI, 1979, p.145-149; idem, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»”, XXIX, 1992, p.75-83.

[29] Ştefan S. Gorovei, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, p.75-76.

[30] *Cronicile slavo-române...*, p.17.

[31] Ştefan S. Gorovei, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, p.83.

[32] Mircea Eliade, *Naşteri mistice*, traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Bucureşti, 1995, p.156.

lemnul lui[33]. „Crucea – scria autorul amintit – era semnul vizibil al mântuirii împlinite de Isus Christos; ca urmare, ea trebuia să înlocuiască simbolurile vechi ale înălţării la Cer. Şi pentru că mântuirea a cuprins întreaga omenire, Crucea a trebuit să fie socotită centru al lumii aşa încât să poată sanctifica întregul univers"[34]. Iată de ce Ştefan cel Mare a rezervat – începând cu momentul 1472 – o aşa de mare însemnătate Înălţării Sfintei Cruci: locul unde se înălţa Crucea devenea Centrul Lumii[35]. Adică, centrul lumii ortodoxe, al împărăţiei creştine. În ceea ce-l priveşte pe Ştefan, în 1472, el era pregătit să ridice Crucea spadei sale în războiul împotriva necredincioşilor. La 1486, când pacea cu turcii va pune capăt cruciadei, Ştefan va da două semnale că lupta nu se încheiase definitiv. Amândouă – în plan simbolic. În 1487, el va construi biserica de la Pătrăuţi, cu hramul Cinstitei Cruci[36], biserică în a cărei pictură se întâlneşte o scenă, cunoscută sub numele de „Cavalcada împăratului Constantin". „O compoziţie amplă grupează o întreagă oaste de sfinţi militari, călărind sub arme şi cu mantiile fâlfâind, în frunte cu Sfântul Constantin şi cu Arhanghelul Mihail, într-o direcţie indicată, din cer, de o cruce. După cum a arătat A. Grabar, evocând victoria câştigată în numele Crucii de împăratul Constantin cel Mare asupra duşmanilor săi păgâni, această compoziţie nu făcea decât s-o invoce pe cea a moldovenilor asupra turcilor [...]. Biserica din Pătrăuţi şi compoziţia ei alegorică trebuiau să spună limpede că pacea nu fusese acceptată decât în fapt, ca o provizorie «încetare a focului», de către domnescul ctitor, care se socotea virtual în război, apelând la forţele cereşti cele mai calificate în vederea declanşării lui efective"[37]. Un an mai târziu, tot la 14 septembrie, se sfinţea biserica mănăstirii Voroneţ, având ca hram pe Marele Mucenic Purtător de Biruinţe Gheorghe. În fine, spre sfârşitul domniei, în 1500, în ultima etapă a cruciadei lui Ştefan cel Mare, începea construcţia bisericii de la Volovăţ, sfinţită în ziua Înălţării Sfintei Cruci[38]. Hramul ei, chiar Înălţarea Sfintei Cruci, „nu reprezintă, însă, decât o reluare – şi o precizare – când lupta reîncepe, a hramului căruia îi fusese dedicată cu 13 ani în urmă, când ea se întrerupea, biserica din Pătrăuţi"[39].

---

[33] Idem, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, 1994, p.200, dar şi p.54.

[34] Idem, *Naşteri mistice*, p.156; idem, *Imagini şi simboluri*, p.200, 202.

[35] „Varianta cea mai răspândită a simbolismului Centrului este Arborele Cosmic, care se găseşte în mijlocul Universului şi care susţine ca o axă cele trei Lumi" (idem, *Imagini şi simboluri*, p.54). „Crucea a fost asimilată cu Arborele Cosmic tocmai ca simbol al Centrului Lumii" (*ibidem*, p.202).

[36] *Repertoriul...*, p.61, nr.3.

[37] Dumitru Nastase, *op.cit.*, p.7.

[38] *Repertoriul...*, p.183, nr.20.

[39] Dumitru Nastase, *op.cit.*, p.8.

La 20 de ani după dramatica încleştare de la Războieni, Ştefan cel Mare va înălţa, pe oasele oştenilor săi căzuţi în luptă, biserica având hramul *Sfântului Arhanghel Mihail*, „pentru amintirea şi întru pomenirea dreptcredincioşilor creştini care s-au prăpădit aici"[40]. Data pisaniei: 8 noiembrie 1496, adică tocmai ziua Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavril. La aceeaşi dată, dar în anul 1497, se sfinţea şi biserica mănăstirii Tazlău[41]. Arhanghelul Mihail era, pentru oamenii Evului Mediu, căpetenia oştilor cereşti, sprijinul popoarelor creştine, cel ce va anunţa Judecata de Apoi, dar şi, după explicaţia lui René Guénon, „principiul puterii regale ca şi al puterii sacerdotale sau pontificale"[42], ceea ce conferă semnificaţii multiple gestului lui Ştefan de a zidi o biserică în numele Arhanghelului Mihail, de a o sfinţi chiar în ziua de 8 noiembrie şi, în plus, de a mai sfinţi un lăcaş, cu alt hram, la aceeaşi dată[43].

Biserica din Milişăuţi a fost închinată *Sfântului Mare Mucenic Procopie*[44], fiindcă acesta îl călăuzise pe Ştefan în bătălia de la Râmnic cu Ţepeluş al Ţării Româneşti, la 8 iulie 1481, adică în ziua cinstirii acestui sfânt[45]. Piatra ei fundamentală a fost pusă la 8 iunie 1487, zi în care Biserica Ortodoxă sărbătoreşte Aducerea Moaştelor Sfântului Teodor Stratilat, un alt important sfânt militar. Biserica de la Milişăuţi s-a terminat la 13 noiembrie 1487. În aceeaşi zi, Ştefan cel Mare făcea o danie Episcopiei de la Rădăuţi, „pentru pomenirea sfântrăposaţilor noştri înaintaşi şi părinţi şi pentru sănătatea şi mântuirea noastră şi pentru sănătatea şi mântuirea copiilor noştri"[46].

Hram de sfânt militar (*Sf. Gheorghe*, patronul şi protectorul oştilor[47], „voievodul lui Hristos") mai au şi bisericile din: Hârlău[48], Baia (atribuită lui Ştefan cel Mare)[49] şi biserica mănăstirii Voroneţ[50]. Pornind de la exemplele clare şi sigure ale Războienilor şi Milişăuţilor, se poate presupune că şi aceste biserici, în ale căror pisanii nu se pomeneşte expres o anume bătălie, au fost puse sub ocrotirea spirituală a Sfântului Mare Mucenic şi Purtător de Biruinţă Gheorghe,

---

[40] *Repertoriul...*, p.143, nr.14.

[41] *Ibidem*, p.146, nr.15.

[42] René Guénon, *Regele lumii*, traducere de Roxana Cristian şi Florin Mihăilescu, Bucureşti, 1994, p.30.

[43] Pentru Arhanghelul Mihail, *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, III. Band, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1971, col.256-266.

[44] Despre Sfântul Procopie, *ibidem*, VIII. Band, 1976, col.230.

[45] *Repertoriul...*, p.57-58, nr.2.

[46] DRH, A, III, p.33, nr.19.

[47] *Lexikon...*, VI. Band, 1974, col.366-390.

[48] *Repertoriul...*, p.95, nr.8.

[49] *Ibidem*, p.198, nr.24.

[50] *Ibidem*, p.77, nr.5.

ca semn de veşnică amintire şi pomenire a unei victorii pe câmpul de luptă. În ziua Sfântului Gheorghe, la 23 aprilie 1460, Ştefan a făcut o danie mănăstirii Bistriţa[51], iar în 1502 a închinat mănăstirii Zografu de la Sfântul Munte (lăcaş consacrat şi el Marelui Mucenic) un *Tetraevanghel*[52]. Reamintim că în acest aşezământ athonit a fost trimis şi steagul de luptă al lui Ştefan cel Mare, având brodată scena uciderii balaurului de către Sfântul Gheorghe[53].

Se mai cunosc apoi acte ctitoriceşti legate de ziua de 26 octombrie (sărbătoarea *Sfântului Dimitrie Izvorâtorul de Mir*,[54] „ostaşul lui Hristos"): la această dată, în 1493, Ştefan dădea bisericii din cetatea Hotinului (în care, deci, se închinau oştenii aflaţi de pază la graniţa ţării), un *Tetraevanghel*[55]. Din păcate, nu ştim ce destinaţie a avut manuscrisul *Vechiului Testament*, datat 26 octombrie 1475[56], dar, după exemplul de mai înainte, putem presupune că şi data lui avea o semnificaţie, mărturisind, indirect, o legătură spirituală cu Sf. Dimitrie. În acest context, ne îngăduim să susţinem că momentul luptei de la Codrii Cosminului, din 1497, a fost anume ales de domn, în aşa fel încât atacul asupra oştii poloneze să coincidă cu ziua Sfântului Dimitrie pe care, astfel, Ştefan cel Mare şi-l lua ca protector în luptă. „Zic unii – povesteşte cronicarul – să se fi arătat lui Ştefan vodă la acest războiu Sfântul Mucenicu Dimitrie, călare şi într-armatu ca un viteazu, fiindu-i întru ajutoriu şi dând vâlhvă oştii lui, ci ieste de a şi crédérea, de vréme ce au zidit bisérică"[57]. „Biserica" pe care o pomeneşte letopiseţul are toate şansele să fie biserica Sf. Dumitru din Suceava[58], refăcută ulterior de Petru Rareş.

Din cazurile înfăţişate aici se vede că Ştefan cel Mare obişnuia să mulţumească, în plan simbolic, lui Dumnezeu pentru victoriile obţinute pe câmpuri de bătălie şi să se roage de iertarea păcatelor. Această constatare determină interpretarea daniei din 12 aprilie 1458, făcută „Mitropoliei noastre din Târgul Roman", ca un act de mulţumire către Divinitate şi ca o sărbătoare a victoriei de la Doljeşti, din 12 aprilie 1457, de la care se scursese exact un an[59]. Probabil în amintirea aceleiaşi izbânzi a închinat Ştefan, la 12 aprilie 1470,

---

[51] DRH, A, II, p.134, nr.93.

[52] *Repertoriul...*, p.416, nr.161.

[53] *Ibidem*, p.332, nr.115.

[54] Pentru semnificaţia şi reprezentările Sfântului Dimitrie, *Lexikon...*, VI. Band, col.42-46.

[55] *Repertoriul...*, p.406, nr.156.

[56] *Ibidem*, p.389, nr.145.

[57] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.115.

[58] Nicolae Pentelescu, *Săpăturile arheologice din curtea bisericii Sf. Dumitru-Suceava*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLVI, 1970, 7-8, p.445.

[59] Maria Magdalena Székely, *„Pe Siret, pe Tină, la Doljeşti"*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.512.

mănăstirii Putna o cădelniţă, splendidă operă artistică, adevărată broderie în argint aurit[60].

Un *Tetraevanghel* comandat de Ştefan pentru ctitoria sa, mănăstirea Putna, a început a se scrie la 3 septembrie 1489[61], dată care coincide cu aceea a sfinţirii Putnei[62]. Fără îndoială, pe manuscrisul celor patru *Evanghelii* s-a înregistrat anume această dată, ca un *memento*.

Inexplicabile rămân, deocamdată, o serie de date din domnia lui Ştefan cel Mare sau coincidenţe de date care nu par totuşi a fi întâmplătoare. Bunăoară, la 27 aprilie 1490, începea zidirea bisericii din Vaslui[63] şi tot la 27 aprilie, dar în 1503, începea construcţia bisericii de la Dobrovăţ[64]. La 1 mai 1481, se isprăvea turnul-clopotniţă şi zidul împrejmuitor al mănăstirii Putna[65]. La aceeaşi dată, şapte ani mai târziu, începea a se zidi biserica Sf. Ilie de lângă Suceava[66]; tot atunci, Ştefan dăruia mănăstirii Putna o cunună pentru capul Sfântului Ghenadie[67]. Ziua de 5 mai este marcată de două acte ctitoriceşti: la 1485, Ştefan cel Mare închina Putnei o dveră cu scena Adormirii Maicii Domnului[68] şi la 1488 – clopotele mănăstirii Voroneţ[69]. Dar nu numai atât: în anul 1507, Bogdan III oferea mănăstirii Putna un *Tetraevanghel* început de Ştefan cel Mare şi terminat de el. Inscripţia de pe ferecătura de argint datează această danie în ziua de 5 mai[70]. Data de 10 august înseamnă, pe de o parte, sfinţirea bisericii Sf. Nicolae din Iaşi (în 1492)[71] şi, pe de altă parte, dăruirea unei dvere la Putna (în 1500), dveră care conţine şi portretele brodate ale donatorilor: Ştefan cel Mare şi Maria Voichiţa[72]. La 30 septembrie 1493, biserica de la Pătrăuţi primea de la Ştefan cel Mare un *Tetraevanghel*[73], pentru ca, la 30 septembrie 1496, să se sfinţească biserica de la Popăuţi[74]. În fine, biserica Sf. Gheorghe din Hârlău şi

---

[60] *Repertoriul...*, p.340, nr.117; Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p.524-526, nr.113.
[61] *Repertoriul...*, p.398, nr.149; Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.371-377, nr.54.
[62] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.95.
[63] *Repertoriul...*, p.87, nr.6.
[64] *Ibidem*, p.190, nr.22.
[65] *Ibidem*, p.55, nr.1.
[66] *Ibidem*, p.67, nr.4.
[67] *Ibidem*, p.344, nr.120.
[68] *Ibidem*, p.296, nr.89; Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.223-224, nr.9.
[69] *Repertoriul...*, p.336, nr.131 şi 132.
[70] Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.384, nr.55.
[71] *Repertoriul...*, p.108, nr.9.
[72] *Ibidem*, p.307, nr.95; Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.230-233, nr.13.
[73] *Repertoriul...*, p.403, nr.155.
[74] *Ibidem*, p.126, nr.13.

clopotniţa de la biserica Sf. Ioan din Piatra[75] se termină la aceeaşi dată: 28 octombrie 1492, respectiv 28 octombrie 1499. Judecând după atenţia pe care Ştefan cel Mare o acorda datelor şi, legat de acestea, sărbătorilor din calendarul ortodox (modalitate de regăsire şi exprimare a timpului sacru, în fond), suntem îndreptăţiţi a presupune că şi cele şase date asupra cărora ne-am oprit mai înainte (27 aprilie, 1 mai, 5 mai, 10 august, 30 septembrie şi 28 octombrie) însemnau ceva pentru domnul Moldovei. Întrucât ele nu marchează o sărbătoare creştină importantă, nici data vreunui eveniment politic sau militar cunoscut, poate că semnificaţia lor ar trebui căutată altundeva, eventual în biografia lui Ştefan.

*

După toate aceste observaţii – care înseamnă lucruri precise puse în corelaţie, făcând din ele cauze şi efecte acolo unde păreau a fi doar piese disparate ale unui uriaş *puzzle* sfărâmat şi rămas vidat de orice sens – să încercăm şi un alt fel de decriptare a trecutului, raportându-ne, însă, acum la două evenimente a căror importanţă nu e nici ignorată, nici contestată. Nu ne va mira dacă ceea ce urmează (ca şi ceea ce a precedat) va fi întâmpinat cu scepticism: gândirea noastră urmează, de multă vreme, alte coordonate şi e supusă altor simţiri decât cea a omului medieval şi chiar a omului din Renaştere (în fond, acest sfârşit de veac XV este, pentru Europa catolică, vremea Renaşterii). E o ruptură de care, cel mai adesea, nu ţinem seama atunci când încercăm să reconstituim trecutul şi să scormonim în colţurile mai umbroase sau întunecate de-a binelea ale acestui trecut. „La un moment dat – ne îngăduim să cităm dintr-un filosof şi istoric al religiilor pe care-l descoperim cu emoţie ca fiind foarte apropiat de simţirile noastre – cenzura transformase personalitatea; oamenii pierduseră obiceiul de a-şi utiliza activ *imaginaţia* şi de a gândi prin «calităţi», căci lucrul acesta nu mai era permis. Pierderea facultăţii de *imaginaţie activă* antrenă în mod necesar o dată cu ea observarea riguroasă a lumii materiale, iar aceasta s-a tradus printr-o atitudine de respect faţă de orice date cantitative şi de suspiciune faţă de orice aserţiune de ordin «calitativ» [...]. Omul Renaşterii şi omul zilelor noastre şi-au păstrat, poate, aceeaşi formă exterioară, însă cel din urmă este o mutaţie psihologică a celui dintâi, înlăuntrul aceleiaşi specii. Cei ce afirmă că omul Renaşterii simţea, cugeta şi acţiona ca noi se înşeală enorm. Dimpotrivă, noi avem de-acum obiceiul secular de a refula în noi înşine tot ceea ce constituia *imagine a lumii* la omul Renaşterii, până într-atât acesta se confunda cu «umbra» noastră, cu ceea ce am învăţat, prin educaţie, să extirpăm şi să mutilăm din noi înşine. [...] Orice comunicare este imposibilă, iar barierele de vârstă nu se ridică

[75] *Ibidem*, p.166, nr.18.

niciodată. De aceea, e mică speranţa că într-o zi ne-am putea înţelege şi strânge mâna. Dar e încă mai mică speranţa că acest oaspete neliniştitor din profunzimile noastre va dispărea vreodată. În lipsa putinţei de a ajunge la o înţelegere cordială, trebuie să învăţăm să-l privim fără prea multă superioritate. Căci *noi am pierdut ceea ce el avea*, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Până la urmă, aceste cantităţi sunt egale. Iar dacă noi am realizat câteva dintre dorinţele cele mai arzătoare ale imaginaţiei sale, nu trebuie să uităm că am distrus tot pe-atâtea şi că acestea s-ar putea vădi irecuperabile"[76].

Apelul mai lung la judecata unui specialist ca Ioan Petru Culianu la jumătatea drumului nostru ni s-a părut necesar şi folositor, înainte de a încerca interpretarea unor fapte ale trecutului prin ceea ce a putut să fie o *imagine a lumii* pentru cei de atunci, care trăiau evenimentele interpretându-le cu *imaginaţia activă* predispusă să observe „calităţile" lumii materiale.

Primul caz asupra căruia ne oprim îl reprezintă anul 1473, „anul-cheie" evocat deja în paginile anterioare. Nu repetăm elementele care concură pentru a valora calificarea acestui an drept „an-cheie" – formulă pe care a pus-o în circulaţie d-l Dumitru Nastase[77]. Ne oprim doar la faptul – care ţine de istoria pragmatică, materială, cantitativă – că în acel an, din motive care ne rămân necunoscute, Ştefan cel Mare a suspendat plata tributului către Poartă, declanşând ceea ce d-l Leon Şimanschi a numit, îndreptăţit şi sugestiv, „războiul de 13 ani" al Moldovei. Un studiu mai recent a încercat să aducă, în dosarul acestei probleme, elemente noi, insistând asupra unor pete albe din cronologia şi explicaţia faptelor care se succed şi se întreţes în răstimpul 1471-1473. S-a arătat, atunci, că Ştefan cel Mare intră în marele proiect al Papei Sixt IV (Francesco della Rovere) tocmai în momentul când şansele de reuşită începeau să pălească şi rămâne în cadrul lui chiar şi după ce, în vara lui 1473, unul din stâlpii marelui proiect – Uzun Hassan, hanul turcoman al Persiei – suferise o grea înfrângere. „Şi totuşi, Ştefan nu modifică planurile sale şi atacarea Ţării Româneşti se produce în noiembrie, act de neascunsă ostilitate faţă de sultan într-un moment în care e imposibil să credem că vestea înfrângerii lui Uzun Hassan nu-i ajunsese la urechi. Care era temeiul acestei siguranţe din care-şi trăgea el curajul şi încrederea ?"[78].

Fără îndoială, căsătoria pe care tocmai o contractase în anul precedent, tocmai de ziua Înălţării Sfintei Cruci, cu Maria de Mangop îi legitima titluri şi

---

[76] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Bucureşti, 1994, p.254-255 [sublinierile ne aparţin].

[77] Ştefan S. Gorovei a subscris acestei formulări de îndată ce a luat cunoştinţă de ea (*1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare, cit.*).

[78] Idem, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, p.76-77.

aspiraţii: calificativul de împărat (*ţar*) apare acum pentru prima oară în însemnarea *Tetraevanghelului* cunoscut azi ca fiind „de la Humor", însemnare datată 17 iunie 1473. Ştefan are aici un titlu uşor de recompus după obiceiul vremii: domnul împărat, **Благочъстивыи и Христолюбивыи царъ, Іѡ Стефань вѡевѡда, господаръ Земли**[79], şi aici un detaliu care iarăşi ni se pare semnificativ: ţara sa nu e, ca de obicei, **Землѣ Молдавскои**, ci e **Землѣ Молдовлахіискои**; or, *Ţara Moldovalahă* e formula moştenită din scrisorile greceşti, în care domni şi mitropoliţi sunt „tis Moldovlahias". Aşa e pe epitrahilul de la Ladoga al lui Alexandru cel Bun, aşa e pe aerul de pe la 1428 al mitropolitului Macarie, aşa e în *Mucenicia lui Ioan cel Nou* (păstrată în versiunea slavă) şi tot aşa mai târziu, în intitulaţia unor acte care conţin danii pentru Athos sau pentru mănăstirile Bistriţa şi Neamţu[80]. E ca o proclamaţie, un manifest la începutul războiului, al unui război în care şi prin care Ştefan se vedea în şirul „ţarilor moldoveni" ai împărăţiei creştine. Aşa s-ar explica apelul la o expresie tipică formularului greco-bizantin al scrisului din Moldova – după cum tot aşa, poate, se va explica, aproape 15 ani mai târziu, folosirea limbii greceşti în inscripţiile picturii din biserica Înălţării Sfintei Cruci de la Pătrăuţi.

Dar căsătoria, cu toate efectele ei, cu tot ce decurgea din acest contract, era un eveniment gândit, plănuit, făptuit de mâna şi mintea omului, de iscusinţa omenească – chiar dacă din inspiraţia divină şi cu harul divin. Nu va mai fi fost şi altceva, de alt ordin, care să aducă lui Ştefan cel Mare credinţa de nezdruncinat în putinţa victoriei sale ?

Răspunsul, afirmativ, credem că se află într-o veche însemnare, în care se arată că „în anul 6981 (= 1473) s-au arătat o stea luminoasă cu cutremur, ianuarie 22"[81]. Cutremurul a fost în Balcani, dar nu e nici o îndoială că vestea lui s-a împrăştiat de îndată în tot spaţiul nord-dunărean. Iar cometa (sau meteoritul) nu a putut trece neobservată în tot acest spaţiu.

Or, am arătat deja, cutremurele însemnau, pentru oamenii de atunci, mesaje divine: semn-răspuns (efect), precum a fost cel din 1471, sau semn-prevestire (semi-cauză), cum a putut fi interpretat cel din 1473. Semn de bună prevestire, fireşte, pentru că el a lovit pământul turcului, prin urmare primejdia era acum asupra păgânului şi stăpânirea *lui* se clătina: mânia lui Dumnezeu se vedea în aceasta şi întâmplarea a putut fi citită prin *Apocalipsa* lui Ioan, în care

---

[79] *Repertoriul*..., p.388, nr.144.

[80] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iaşi, 1997, p.191-192.

[81] Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Cavalerii Apocalipsului. Calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800)*, Bucureşti, 1993, p.211; v. Vasile Mioc, Damaschin Mioc, *Cronica observaţiilor astronomice româneşti*, Bucureşti, 1977, p.107.

trâmbiţările finale ale celor şapte îngeri sunt precedate de un cutremur de pământ. Nu mai puţin steaua cea mare: „a căzut din cer o stea uriaşă, arzând ca o făclie”(8:10); „o stea căzută din cer pe pământ” (9:1). Şi aşa mai departe.

Semnele şi evenimentele se adunaseră şi interpretarea lor nu putea fi altfel decât favorabilă domnului Moldovei: astrologii curţii sale nu vor fi avut mari dificultăţi în tălmăcirea semnelor. Iar aceste semne trăgeau în cumpănă mai mult, mult mai mult decât orice promisiuni ale monarhilor vremii, decât ostaşii lui Matia Corvinul, corăbiile veneţienilor şi banii Papei. Ştefan avea să constate, mai târziu, că puterile lumeşti nu l-au ajutat, iar cele cereşti s-au mâniat de trufia şi pripeala lui.

Încă şi mai tulburător este cel de-al doilea caz, cel al anului 1484: lipsa de reacţie a domnului Moldovei faţă de agresiunea otomană, în urma căreia i s-au risipit cetăţile din sud, cu ţinuturile lor, a rămas fără nici o explicaţie. Pare, de altfel, că în însăşi viaţa lui Ştefan e o paranteză, care închide vreo doi ani; în interiorul ei, documentele interne lipsesc[82] – de la 29 mai 1484 până la 14 septembrie 1486 (NB: întâmplător sau nu, 14 septembrie !) – daniile lipsesc şi doar câteva fapte de natură militară şi politică mai pot atesta că domnul exista şi era activ.

Cronica lui Ureche – preluând, desigur, informaţii mai vechi – menţionează scurt şi fără comentarii neimplicarea lui Ştefan în luptele din vara anului 1484 în chipul următor: „Ştefan vodă la gol n-au îndrăznitu să iasă, ci numai la strimtori nevoia de le făcea sminteală”[83]. Dacă în cronică pasajul întreg e confuz şi pare să emane voinţa de a învălui lucrurile, în schimb o însemnare pe un manuscris contemporan e mult mai clară şi mai precisă. Această însemnare, pe un „octoih bulgăresc din secolul XV” aflat azi în Biblioteca Academiei de Ştiinţe a Ucrainei, a fost publicată în 1891 de Ioan Bogdan, fără ca – în chip foarte curios – istoricii epocii lui Ştefan cel Mare să-i acorde vreo importanţă. În cuprinsul ei (reamintit de curând de d-l Dumitru Nastase), atât Baiazid II, cât şi Ştefan cel Mare sunt calificaţi identic: *ţar*. Iată acest cuprins, cu uşoare îndreptări de tălmăcire: „În anii împăratului Baiazid, au luat turcii cetatea Chilia şi pe cealaltă, Cetatea Albă, şi pe ai lor i-au robit şi pe alţii i-au alungat în Anatolia şi pe alţii i-au tăiat. Iar împăratul Ştefan la război nu s-a dus, ci i-a aşteptat la Oblucița, dar turcii au fost vicleni şi n-au venit la luptă, ci s-au aşezat sub Chilia”[84]. În adevăr, după trecerea Dunării, la 26 iunie 1484, oastea otomană s-a dus întins spre Chilia, al cărei asediu l-a început luni, 5 iulie[85].

---

[82] Cf. şi Sergiu Iosipescu, *Contribuţii la istoria Moldovei lui Ştefan cel Mare*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»”, XXIX, 1992, p.64.

[83] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.107.

[84] Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, Bucureşti, 1968, p.520.

[85] Nicoară Beldiceanu, *La campagne ottomane de 1484: ses préparatifs militaires et sa*

Din partea unui spirit dinamic, brav şi netemător ca Ştefan cel Mare, obişnuit să înfrunte pericolele – „unde era nevoie, însuşi să vârâia"[86] – o asemenea atitudine e cât se poate de ciudată. E ca şi cum o paralizie l-a lovit, i-a anihilat voinţa, l-a împiedicat să acţioneze şi să opună cea mai mică rezistenţă: a stat, cu alte cuvinte, şi a „privit" cum se prăbuşea stăpânirea lui sudică, faţada maritimă (ca să împrumutăm o formulare a profesorului Alain Ducellier), tocmai aceea care, în concepţia vremii, dădea un caracter imperial stăpânirilor sale. E cu atât mai de neînţeles acest blocaj al marelui domn, cu cât campania lui Baiazid nu fusese un „Blietzkrieg": încă din 1483 se ştia că ea va avea loc – trupele otomane concentrate la Adrianopol fuseseră alertate încă din mai 1483. „Rezultă din izvoarele contemporane – scria răposatul profesor Nicoară Beldiceanu, cercetătorul avizat al acestor evenimente – că Sublima Poartă nu-l subestima pe prinţul moldav"[87]. Pe de altă parte, nimic din situaţia internă a Moldovei nu pare să se fi constituit într-un motiv al vreunei incapacităţi de apărare a ţării. După părerea noastră, singura explicaţie a acestui veritabil blocaj ţine de domeniul subiectiv, de cel psihologic.

Sunt două evenimente care se petrec în Moldova, în 1483 şi 1484, şi care au putut fi de natură să producă un asemenea blocaj. Pe cel dintâi ni-l povesteşte *Cronica moldo-germană*, aşezându-l greşit sub anul 1484: „În luna iunie 3 zile, a început voievodul să zidească un castel la târgul Romanului. Şi în luna august 11 zile a plouat sânge asupra aceluiaşi castel; atunci s-a lăsat voievodul de clădit şi de zidit"[88]. Aşezarea evenimentului sub 1484 e greşită şi se vede chiar din cuprinsul acestei cronici, care pune asediul cetăţilor pontice sub 1483 (intervertire de fişe, s-ar zice); pe de altă parte, cronica lui Ureche ne dă anul 1483: „Vă leato 6991 au început Ştefan vodă a zidi cetatea de la târgul Romanului, ce să chiamă Smeredova"[89].

Ploaia de sânge a fost un eveniment pe care oamenii vremii l-au trăit, desigur, în lumina descrierii *Apocalipsei* lui Ioan, în care se spune că, la ruperea celei de-a şaptea peceţi, primul dintre cei şapte îngeri a trâmbiţat şi atunci „s-a pornit grindină şi foc amestecat cu sânge" (8:7). Prevestire a sfârşitului.

Au trecut câteva luni – vreo şapte – şi s-a petrecut alt eveniment teribil: „În anul 6992 martie 15, în Miercurea Mare, la miezul nopţii, a ars toată mănăstirea

---

chronologie, în idem, *Le monde ottoman des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie*, Variorum Reprints, Londra, 1976, nr.V, p.74 şi 77.

[86] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.120.

[87] Nicoară Beldiceanu, *La conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albă par Bayezid II*, *loc.cit.*, nr.VI, p.61.

[88] *Cronicile slavo-române...*, p.35.

[89] Grigore Ureche, *op.cit.*, p.106; în ediţia C. Giurescu, Bucureşti, 1916, p.16: *Smedorova*.

Putna, cu desăvârşire”[90]. În jurul acestui eveniment, s-a discutat în istoriografia noastră, pornindu-se de la constatarea că în 1484 Miercurea Mare nu putea fi la 15 martie (şi niciodată n-ar putea fi la acea dată, înainte de echinocţiu); s-a încercat corectarea datării în funcţie de plasarea Miercurii Mari în luna martie, ajungându-se la anul 1480”[91]. Însă logica ne arată că, într-o asemenea împrejurare, memoria păstrează nu luna sau ziua de lună, ci anul şi determinarea prin sărbătoare a zilei; de aceea, credem că trebuie să rămânem la soluţia propusă de E. Kozak şi de M. Costăchescu, şi anume că e vorba mai degrabă de Miercurea Mare a anului 1484[92], adică miercuri 14 aprilie (în 1484, Paştile fiind la 18 aprilie). Prin urmare, în chiar Săptămâna Patimilor, Ştefan cel Mare şi-a văzut distrus – parţial şi nu „cu desăvârşire”, cum spune, tânguios, cronica – tocmai monumentul care reprezenta legătura *lui* cu Divinitatea, legământul *său*, locul *său* de veci, închinarea *lui* cea dintâi. Darul i se refuza, precum lui Policrat i se refuzase jertfa, înapoiată din pântecele unui peşte.

Două săptămâni mai târziu – dacă reconstituirea noastră cronologică este corectă – la Istanbul, Baiazid II lansa ordinul de mobilizare a armatei, pentru ziua de 30 aprilie[93]. Răgazul aşa de scurt arată că, de fapt, toate pregătirile erau de mult încheiate. De la arderea Putnei, prin urmare, n-a putut să treacă mai mult de o lună până când la Suceava a ajuns vestea despre mobilizarea oastei otomane. Şi nu e greu să ne imaginăm ce efect psihologic a putut să aibă această veste. Ea venea după ploaia de sânge, care oprise pe Ştefan să urmeze zidirea cetăţii de la Roman – zidire pe care o proiectase, desigur, tocmai în vederea apărării drumului spre cetatea de scaun, în cazul unei mari invazii – şi după incendiul Putnei: sânge şi foc, sânge asupra zidului de apărare, foc asupra Casei Domnului. Ce semne mai convingătoare putea să aibă Ştefan pentru sfârşitul – dacă nu al lumii, cel puţin al stăpânirii sale ?!. În aşteptarea de la Oblucița, se va fi văzut în locul împăratului din Babilon, aşa cum îl descrie profetul Ieremia: „Pământul se cutremură şi se zbuciumă, căci se împlineşte împotriva Babilonului planul Domnului, de a face pământul Babilonului pustietate fără locuitori. Cei puternici ai Babilonului au încetat lupta, şed în întăriturile lor; secătuitu-s-a puterea lor şi au ajuns ca femeile; locuinţele lor sunt arse şi zăvoarele sfărâmate. Sol după sol, vestitor după vestitor aleargă să dea de ştire regelui Babilonului că cetatea sa e cuprinsă din toate părţile, că vadurile sunt luate, bălţile cu stuf arse şi ostaşii loviţi de spaimă” (Ieremia, 51:29-32).

---

[90] *Cronicile slavo-române*..., p.51 şi 64.

[91] Ştefan Andreescu, *Data primului incendiu la Putna*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, XLII, 1966, 1-2, p.15-22.

[92] V. Claudiu Paradais, *op.cit.*, p.33 şi nota 26.

[93] Nicoară Beldiceanu, *La campagne ottomane*..., p.73.

Practic, după această catastrofă, din iulie-august 1484 (Chilia este cucerită la 14 iulie, iar Cetatea Albă la 7-8 august), nu mai avem, despre Ştefan cel Mare, nici o veste, vreme de mai multe luni – s-ar părea, chiar, că până la jurământul de la Colomeea, din 12 septembrie 1485[94], orice activitate să fi încetat aproape cu totul. O dveră dăruită Putnei la 5 mai 1485 rupe această tăcere. Broderia înfăţişează Adormirea Maicii Domnului – hramul, altminteri, al mănăstirii Putna; dar subiectul era un bun prilej pentru a reaminti şi pe hulitorul căruia Arhanghelul Mihail i-a tăiat mâinile.

Nu vom înţelege, însă, complet aceste întâmplări şi reacţiile oamenilor care le-au trăit, dacă vom omite din discuţia noastră un element deosebit de însemnat în ordinea de idei care ne preocupă aici. Anul 1484 fusese prevăzut, el însuşi, ca având a fi un moment de răscruce în evoluţia omenirii. Pentru ziua de 25 noiembrie 1484, era prevăzută conjuncţia dintre Jupiter şi Saturn în constelaţia Scorpionului[95]. 1484 este anul în care, mai târziu, va fi plasată moartea lui Christian Rosenkreutz, misteriosul întemeietor al Ordinului Rosicrucienilor. 1484 este, însă, şi anul pentru care se prezicea naşterea unui „mic profet, care va interpreta perfect Scripturile şi va furniza răspunsuri cu un mare respect pentru divinitate şi va readuce la ea sufletele omeneşti”[96]. Răspândirea acestei profeţii trebuie să fi fost considerabilă în lumea catolică, dacă Papa Inocenţiu al VIII-lea s-a simţit obligat să dea – după data amintitei conjuncţii, însă – o bulă care este socotită a fi fost „semnalul vânătoarei de vrăjitoare” (*Summis desiderantes affectibus*, 5 decembrie 1484)[97]. Specialiştii consideră, azi, că previziunea despre naşterea unui mic profet ar putea fi raportată la Martin Luther, despre care însă nu se ştie foarte precis dacă s-a născut în toamna anului 1483 sau în toamna anului 1484. Evident, cei care trăiau la vremea aceea n-aveau cum să ştie dacă „micul profet” se născuse sau ba; dar ei trăiau spaima, teroarea pe care asemenea preziceri le puteau naşte sau alimenta, ceea ce explică violenta reacţie papală. Importanţa „cu adevărat colosală” pe care astrologii o atribuiseră anului 1484 nu putea să rămână necunoscută în Moldova lui Ştefan cel Mare, ţară care la apus şi la nord avea vecini catolici şi ai cărei negustori bântuiau aceste vecinătăţi catolice cu regularitate şi cu mult folos.

Toate acestea la un loc, forţe care se compuneau, au fost, după credinţa noastră, motivul blocajului psihologic al lui Ştefan cel Mare. Prezicerea

[94] Cf. Victor Eskenasy, *Omagiul lui Ştefan cel Mare de la Colomeea (1485). Note pe marginea unui ceremonial medieval*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XX, 1983, p.260 şi nota 26, p.264-265.

[95] Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.260.

[96] *Ibidem*.

[97] *Ibidem*, p.262.

astrologilor, semnul de sânge, semnul de foc, citite şi tălmăcite prin cuvintele *Apocalipsei* şi ale profeţiei lui Ieremia puteau să însemne pentru Ştefan cel Mare dovada că Dumnezeu i-a luat graţia, i-a luat harul – i-a tăiat mâinile, ca hulitorului de la catafalcul Fecioarei. Pentru ce ? O ştia el singur – pentru motive de trufie, probabil, singurele pe care le putea conştientiza ori şi le putea imagina. Peste toate, venea campania lui Baiazid şi domnul a fost convins că orice ar face sau ar încerca să facă ar fi zadarnic şi a aşteptat – cu inima strânsă, desigur – să vadă desfăşurarea evenimentelor.

Şi a văzut că sultanul îi cucereşte o parte din ţară şi se opreşte. A văzut că aliaţii din Europa nu se mişcă în ajutorul lui. Noul Mesia nu apărea. Împărăţia turcească nu se prăbuşise, dar nici ţara lui nu dispăruse de pe harta lumii. Nu putea fi decât un semn că *acelei* împărăţii trebuia să i se supună – fie şi numai vremelnic – pentru că împărăţiei *aceleia* îi fusese dat de la Dumnezeu să existe. Şi-a asigurat sprijinul polonilor, a mai provocat o înfrângere turcilor şi apoi a început marea sa rugăciune pentru sacralizarea spaţiului moldovenesc[98]: primul act azi cunoscut, emis de cancelaria sa după aceste întâmplări, datează din 14 septembrie 1486; a doua zi, se încheiau lucrările la curtea din Hârlău. În anul următor, o primă biserică este închinată amintirii victoriei de la Râmnic (Milişăuţi) şi a doua e dedicată Înălţării Sfintei Cruci (Pătrăuţi). Desfăşurarea istoriei reintra într-un ciclu vizibil.

Se verifică, astfel, observaţia foarte judicioasă a aceluiaşi savant român, care nu a fost istoric, dar a simţit excelent istoria, Ioan Petru Culianu. Îl citām din nou, din volumul pe care l-a închinat tocmai anului 1484: „În genul de istorie pe care contemporanii noştri îl cultivă, nu se dă importanţă decât unor evenimente care, pentru oamenii din Renaştere [şi, adăugăm, cu atât mai mult pentru cei din Evul Mediu – *n. ns.*] aveau probabil doar una secundară. Dimpotrivă, se ignoră ceea ce, în mod vădit, în ochii lor era efectiv marcat de o importanţă crucială”[99].

---

98 „Orice loc care manifestă o inserţie a sacrului în spaţiul profan – scria Mircea Eliade – era socotit şi el un «centru»” (*Imagini şi simboluri*, p.63 şi p.48-49). Încă o dovadă că Ştefan cel Mare dorea să facă din ţara sa, „Centrul Lumii” ortodoxe!

99 Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p.255.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

UN MANIFEST DE PUTERE LA MĂNĂSTIREA PROBOTA ?

Multe şi preţioase taine a păstrat, vreme de sute de ani, mănăstirea Probota ! Pe unele au reuşit să i le smulgă cercetările şi restaurările din ultimii ani[1]. Altele vor începe să iasă la lumină abia de acum încolo, dar, cu siguranţă, multe vor rămâne în continuare îngropate sau neexplicate. Schelele înălţate de restauratorii picturii mi-au îngăduit, în vara anului 1999, să admir fresca de aproape şi să observ un amănunt care, privit de la nivelul pardoselii, ar fi fost greu de remarcat.

În registrul inferior de pictură al naosului, pe peretele de nord, este zugrăvit un sfânt militar, al cărui nume s-a şters în cursul veacurilor. Este lizibilă o singură literă a numelui său, un R slav – foarte probabil, suprascris, căci este plasat ceva mai sus decât legendele care însoţesc chipurile din vecinătate. Sfântul este înfăţişat din semiprofil dreapta. Este îmbrăcat în armură uşoară, cu coiful lăsat pe spate. Pe umărul drept i se reazemă o suliţă. La şoldul drept îi atârnă tolba de săgeţi. De cel stâng îi este prins arcul. Cu ambele mâini ţine o săgeată (cu mâna stângă de vârf şi cu mâna dreaptă de coadă), pe care o priveşte, de-a lungul. Pe umărul stâng poartă un scut oval, căruia i se vede doar jumătatea superioară a interiorului (este desenată, cu o trăsătură subţire de penel, chiar şi cureaua de prindere, de pe faţa interioară). Inima scutului conţine reprezentarea unui vultur bicefal gri – poate, în chip de argint – pe fond roşu. Păsării i se disting clar cele două capete încoronate, corpul, aripa stângă în întregimea ei şi doar o parte a celeilalte şi, tot aşa, numai o parte a cozii. Restul este acoperit de trupul sfântului.

Pentru a descifra rostul vulturului bicefal pictat la Probota, trebuie mai întâi identificat sfântul în discuţie. Ceilalţi sfinţi militari din naos, ale căror nume le-am

---

[1] Voica Maria Puşcaşu, *Lespezile funerare de la mănăstirea Probota*, I, II, în „Arhiva Genealogică", II (VII), 1995, 1-2, p.147-157 şi III (VIII), 1996, 1-2, p.255-268; Tereza Sinigalia, Voica Maria Puşcaşu, *Observaţii asupra unor detalii iconografice din pictura naosului bisericii mănăstirii Probota*, în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", Seria Artă plastică (în continuare, SCIA), 43, 1996, p.59-67; Voica Maria Puşcaşu, *Cercetări arheologice la biserica mănăstirii Probota*, în „Revista Monumentelor Istorice", 1997, 1-2, p.8-24; eadem, *Inelul sigilar al lui Simion Stroici*, în „Herb. Revista Română de Heraldică", I (VI), 1999, 1-2, p.121-125; Tereza Sinigalia, Voica Maria Puşcaşu, *Mânăstirea Probota*, Bucureşti, 2000.

putut citi sunt: Iacob Persul (pe peretele de nord), Theodor Tiron, Theodor Stratilat, Dimitrie, Nistor, Lup şi Gheorghe (în absida de nord), Agaftonic, Nechita şi Artemie (în absida de sud). Între Iacob Persul şi sfântul purtător al scutului mai este un personaj, cu nume ilizibil, care ar putea fi Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, în ipostază militară.

În bisericile noastre (fie că este vorba de Bălineştii veacului XV, de vechea Mitropolie din Suceava, de Moldoviţa, de Humor sau Dragomirna – traversând tot secolul XVI, de Suceviţa ori de Cetăţuia, amândouă aparţinând celui de-al XVII-lea veac), se poate vedea adesea, în rândul mucenicilor, un sfânt care-şi priveşte săgeata şi care, de cele mai multe ori, ţine rezemată, pe umărul drept, o suliţă. Reprezentarea aceasta se întâlneşte şi în alte biserici din spaţiul ortodox, bunăoară la Dragalevci[2], la Kremikovci[3], la Dečani[4], în biserica Sfântul Ilie din Dolgaec[5], în biserica Sfântul Nicolae din satul Vevi[6], în biserica Înălţării din Leskoec[7], în capela Paramythia de la Vatoped[8], în biserica mănăstirii athonite Stavronikita[9], în biserica Sfinţilor Apostoli[10], în biserica Panaghia Rassiotissa[11], în biserica Panaghia „tou Arhontos Apostolaki"[12], la Sfântul Athanasie[13], la Sfântul Andrei[14] şi la Sfântul Ioan Teologul[15], toate din Kastoria, în bisericile

---

[2] Ek. Manova, *Les armes défensives au Moyen Age d'après les peintures murales de la Bulgarie du sud-ouest au XIII*^{e}*, XIV*^{e} *et XV*^{e} *s.*, în „Byzantinobulgarica", III, 1969, p.203, fig.16. Am folosit în acest studiu doar imaginile care mi-au fost accesibile în chip nemijlocit sau la care am avut acces prin intermediul unor reproduceri şi nu am utilizat descrierile pe care nu le-am putut verifica.

[3] Atanas Boschkov, *Monumentale Wandmalerei Bulgariens*, Mainz, 1969, p.96.

[4] Vlad. R. Petković, Djurdje Bošcović, *Dečani*, Belgrad, 1941, pl.CLVII, 2.

[5] Gojko Subotić, *Охридската сликарска школа од XV век*, Ohrida, 1980, pl.33.

[6] *Ibidem*, p.91, pl.69.

[7] *Ibidem*, pl.79.

[8] Ana Dumitrescu, *L'illustration de l'hymne „en Toi se réjouit..." en Russie et son rayonnement dans les Balkans*, în „Cahiers Balkaniques", 11, 1987, p.103, fig.8; Ioakim A. Papaggelos, *Post-Byzantine Wall-Paintings*, în vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition, History, Art*, I, Muntele Athos, 1998, p.287, fig.247.

[9] Manolis Chatzidakis, *Ο κριτικός ζογράφος Θεοφάνης*, Mănăstirea Stavronikita, Muntele Athos, 1986, pl.18, 156, 157 (detaliu).

[10] Stylianos Pelekanidis, *Καστοριά*, I, Tesalonic, 1953, pl. 203 a; Georgios G. Gounaris, *Οι τοιχογραφίες των Αγίον Αποστόλων καί της Παναγίας Ρασιώτισσας στήν Καστοριά*, Tesalonic, 1978, pl.18 a.

[11] Stylianos Pelekanidis, *op.cit.*, pl.225 a; Georgios G. Gounaris, *op.cit.*, pl.40 a.

[12] Stylianos Pelekanidis, *op.cit.*, pl.243 a.

[13] *Ibidem*, pl.154 a.

[14] *Ibidem*, pl.166 b; E. N. Tsigaridas, *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας*, Tesalonic, 1999, p.318, fig.175.

[15] Stylianos Pelekanidis, *op.cit.*, pl.215 b.

mănăstirilor Sfântul Nicolae-Dilios[16] şi Sfântul Nicolae-Philanthropinon[17] din Ioannina, în biserica Adormirii Maicii Domnului din Uzdina[18], în biserica Sfântul Nicolae de la Larissa[19] sau la Zagori, în Epir[20]. De fiecare dată, sfântul înfăţişat în acest chip este Mercurie. Conchid, deci, că purtătorul scutului cu vultur bicefal de la Probota este **Sfântul Mercurie**. O singură excepţie am reuşit să descopăr până acum, dar nu încerc să-i găsesc aici explicaţia: în biserica mănăstirii Lesnovo, postura descrisă mai sus corespunde Sfântului Procopie[21], în timp ce presupusul Sfânt Mercurie (presupus, pentru că portretul nu este însoţit şi de nume) apare cu suliţa în mâna dreaptă şi cu sabia în stânga, purtând arcul pe umărul drept şi scutul în spate[22].

Mai sunt cunoscute şi alte imagini ale Sfântului Mercurie, în afara celei descrise mai înainte[23]: cu o cruce în mâna dreaptă (în catholiconul de la Dionisiou[24] şi pe o icoană de la Muzeul Bizantin din Atena[25]); cu o săgeată în mâna dreaptă (în medalionul unui triptic bizantin din a doua jumătate a secolului X[26]); ţinând sabia cu mâna dreaptă de mâner şi cu stânga de teacă (într-un manuscris bizantin din secolul XI[27] şi în biserica Kariye Djami / Chora din

---

16 Theopistis Livà-Xanthaki, *Οι τοιχογραφίες της Μονής Ντίλιου*, Ioannina, 1980, p.115 şi pl.45, unde Sfântul Mercurie se vede doar pe jumătate.

17 Myrtali Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπινών καί η πρώτη φάση της μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Atena, 1983, pl.65.

18 Dimitris Konstantinos, *Ουζντίνα Θεσπροτίας η ιστορική διαδρομή, η πολεοδομική εξέλιξη καί τα μνημέια ενός αρχαίου καί μεσαιωνικού οικισμού*, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας" (în continuare, ΔΧΑΕ), 15, 1989-1990, p.103, fig.30.

19 John Koumoulides, Lazaros Deriziotis, *Churches of Aghia in Larissa*, Atena, 1985, p.46, fig.3, şi p.65, fig.6.

20 Manolis Chatzidakis, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, I, Atena, 1987, p.223, fig.82.

21 Smiljka Gabelić, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Belgrad, 1998, pl.103 (alb-negru) şi LXIV (în culori).

22 *Ibidem*, pl.XXIX.

23 Descrieri amănunţite ale unor reprezentări ale Sfântului Mercurie la Stéphane Binon, *Essai sur le cycle de Saint Mercure, martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*, Paris, 1937, p.111-134. Pentru uniformele şi armele purtate de sfinţii militari: Hippolyte Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934, p.126-127; v. şi Christopher Walter, *The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints*, în ΔΧΑΕ, 15, 1989-1990, p.33-42.

24 Gabriel Millet, *Monuments de l'Athos*, I, *Les peintures*, Paris, 1927, pl.203, nr.1.

25 D. I. Pallas, *Περί της ζογραφικής είς την Κωνσταντινούπολιν καί την Θεσσαλονίκην μετα την λωσίν*, în „Ερετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών"(în continuare, **ΕΕΒΣ**), 42, 1975-1976, p.211, pl.24. În mâna stângă, Sfântul Mercurie ţine lancea.

26 Gustave Schlumberger, *Les nouvelles acquisitions du Louvre. Un triptique byzantin en ivoire*, în idem, *Mélanges d'archéologie byzantine*, première série, Paris, 1895, p.78 şi foto la p.75.

27 Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, Band 5.1, Oxford

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Istanbul[28]); scoțând cu mâna dreaptă sabia din teaca ținută cu stânga (în biserica Sfântul Nicolae din Kastoria[29] și în biserica Sfinților Apostoli a Patriarhiei de la Peć[30]); cu coif pe cap, cu scut pe umărul stâng și ridicând sabia cu mâna dreaptă deasupra capului (în biserica Panaghia Olympiotissa de la Elasson[31]); cu capul descoperit sau purtând coif împodobit cu pene, ținând în mâna stângă scutul și în dreapta – sabia (la Psača[32], la mănăstirile athonite Protaton[33], Cutlumus, Grigoriou[34], pe fațada sudică a lavrei de la Vatoped și pe o icoană de la Sinai[35]); cu sabia în mâna dreaptă și scut pe umărul drept, cu capul acoperit de coif (în capela Sfinții Cozma și Damian de la Vatoped[36]); cu sabia în mâna dreaptă și coif pe cap (biserica Sfântul Clement din Ohrida[37]); cu un coif cu pene pe cap, cu sabia în mâna dreaptă, ridicată (la Gračanica[38] și Staro Nagoričino[39]); ținând cu mâna dreaptă lancea și având scutul prins de umărul drept (la Pătrăuți); ținând lancea cu mâna dreaptă și având scutul la picior, sprijinit cu mâna stângă (într-un

College Libraries, Textband, Stuttgart, 1997, descrierea la p.81 și imaginea la p.145, fig.337.

[28] Paul A. Underwood, *The Kariye Djami*, III, New York, 1966, p.498, pl.256. Aici, Sfântul Mercurie are și scut pe umărul stâng, iar sabia este scoasă puțin din teacă. V. și idem, *Fourth Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1957-1958*, în „Dumbarton Oaks Papers" (în continuare, DOP), 13, 1959, p.197 și nota 29 (descrierea scutului, la p.198).

[29] Stylianos Pelekanidis, Manolis Chatzidakis, *Kastoria*, Atena, 1985, p.61, pl.13.

[30] Radivoje Ljubinković, *L'église des Saints-Apôtres de la Patriarchie à Pec*, Belgrad, 1964, pl.37. Aici, sfântul are și coif și scut ținut pe umărul stâng.

[31] Efthalia C. Constantinides, *The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly*, II, Atena, 1992, pl.107, și I, Atena, 1992, p.246-249 (descrierea).

[32] Vlad. R. Petković, *La peinture serbe du Moyen Age*, Belgrad, 1934, pl.CLXX.

[33] Mulțumesc d-lui Ștefan S. Gorovei care, în timpul unei vizite la Muntele Athos, a adunat pentru mine informații despre Sfântul Mercurie și alți sfinți purtători de însemne imperiale pictați în unele mănăstiri de acolo. V. Gabriel Millet, *Monuments de l'Athos*, I, pl.6, nr.3 și pl.49, nr.1; Angelo Procopiou, *La question macédonienne dans la peinture byzantine*, Atena, 1962, pl.56. Aceeași reprezentare și la Molivokklissia (Vatoped): Gabriel Millet, *op.cit.*, pl.158, nr.3.

[34] Nik. Zias, Sot. Kadas, *Ιερά Μονή Οσίου Γρηγορίου Αγίου Ορους*, Sfântul Munte, 1998.

[35] D. Mouriki, *Icons from the 12th to the 15th Century*, în vol. *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, General Editor Konstantinos A. Manafis, Atena, 1990, p.123-124 și 203, pl.76. V. și G., M. Sotiriou, *Εικόνες της Μονής Σινά*, I, Atena, 1956, pl.221, și II, Atena, 1958, p.194-195 (descrierea).

[36] V. Djurić, *Фреске црквице Св. Бесребрника деспота Јована Угљеше у Ватопеду и њихов значај за испитивање Солунског порекла Ресавског живописа*, în „Зборник радова Византолошког института" (în continuare, ЗРВИ), 7, 1961, p.138, fig.3.

[37] Richard Hamann-Mac Lean, Horst Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert*, Giessen, 1963, p.160.

[38] Bronislav Todić, *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrad, 1999, p.253, pl.153.

[39] *Ibidem*, pl. XX.

manuscris bizantin din secolul XI)[40]; cu scutul prins de umărul drept şi ţinând cu ambele mâini o arbaletă (biserica Sfântul Dimitrie de la Patriarhia din Peć[41]); călare – uneori, cu coif şi scut în mâna stângă –, pregătindu-se să-l taie pe împăratul Iulian Apostatul, căzut între picioarele calului (în fresca exterioară a bisericii Humorului şi în Bulgaria, la Dragalevci[42], pe o icoană de la Sinai[43] şi pe o icoană bizantină de la Verria[44]); cu sabia în mâna dreaptă şi cu scut în stânga, pregătindu-se să-l lovească pe împăratul Iulian, aflat la picioarele lui (în trapeza de la Dionisiou şi în pronaosul de la Suceviţa[45]); în aceeaşi atitudine, dar având în mână o lance (pe o icoană sârbească din secolul XVII[46]) ori şezând pe un tron poligonal, cu sabia în dreapta şi teaca în stânga (în biserica Sfântul Nicolae de la Argeş)[47]. Ca militar este pictat şi în frescele (destul de prost păstrate) ale bisericilor de la Resava sau Sisojevac[48].

Zugravii l-au pictat pe Sfântul Mercurie purtând trei tipuri de scuturi: rotunde, alungite şi dreptunghiulare, împodobite cu ornamente în formă de cruce, cu motive geometrice (jocuri de linii, cercuri concentrice în culori diferite), cu motive florale sau cu capul Gorgonei. Doar în două din vechile biserici din Cappadocia pe scutul mucenicului apar ornamente mai speciale, în fapt, caractere cufice[49] ! De altfel, o bucată din scutul (sau, mai bine zis, din ceea

---

[40] Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München, 1990, p.280, fig.156. Pentru acelaşi, v. şi Ioannis Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, I, Leiden, 1981, p.22, nr.65 şi o reproducere în *ibidem*, II, pl.118.

[41] Gojko Subotić, *L'église Saint-Démétrios à la Patriarchie de Pec*, Belgrad, 1964, pl.44.

[42] André Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Texte, Paris, 1928, p.301; Ek. Manova, *Les armes défensives au Moyen Age...*, p.213.

[43] Kurt Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, I, Princeton, 1976, pl.CIV (alb-negru) şi XXXI (în culori). V. şi Leslie S. B. MacCoull, *Sinai Icon B. 49: Egypt and Iconoclasm*, în „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik", 32/5, 1982 (XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.-9. Oktober 1981, Akten II/5), mai ales p.407 şi 409; G. Galavaris, *Early Icons*, în vol. *Sinai*, p.97 şi o reproducere în culori la p.143, pl.11.

[44] Thanasis Papazotos, *Βυζαντινές εικόνες της Βέροιας*, Atena, 1997, p.213, pl.112, şi p.71 (descrierea).

[45] I. D. Ştefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusq'au* XIX^{e} *siècle*, Texte, Paris, 1928, p.151.

[46] Vojislav J. Djurić, *Icônes de Yougoslavie*, avant-propos Svetozar Radojčić, Belgrad, 1961, p.121, nr.62 şi pl.LXXXIII.

[47] Ana Dumitrescu, *Une iconographie peu habituelle: les saints militaires siégeant. Le cas de Saint-Nicolas d'Argeş*, în „Byzantion", LIX, 1989, p.50-51.

[48] Vojislav J. Djurić, *Солунско порекло Ресавског живописа*, în ЗРВИ, 6, 1960, p.128, fig. 7-8.

[49] Guillaume de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, II_1, Texte, Paris, 1936, p.323 şi 306, fig.101, p.337 şi 360, fig.105. Şi în alte biserici din Cappadocia este pictat Sfântul Mercurie: *ibidem*, I_1, Paris, 1925, p.124, 181.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ce trece drept scutul) Sfântului Mercurie s-a păstrat în mănăstirea athonită Pantocrator. Stéphane Binon a descris-o, după lucrări mai vechi, accesul direct la piesă fiindu-i refuzat. Scutul rotund conținea reprezentarea Maicii Domnului pe tron, cu Pruncul în brațe și ținând o floare în formă de cruce. Mai sunt înfățișați și Regii magi, Evangheliștii, David, Moise și Sfântul Ioan Teologul[50]. Precum se vede, în nici unul din cazurile prezentate aici, pe scutul Sfântului Mercurie nu apare vulturul cu două capete.

Erminiile fac o descriere sumară a înfățișării sfântului și a veșmintelor sale: „tânăr cu începere de barbă"[51], „mare la trup, cuvios și frumos la față, strălucind de rumeneala ce avea în obraz, plavoș la păr"[52]. Cel mai adesea, Sfântul Mercurie este înfățișat ucigându-l pe împăratul Iulian[53], dar sunt destul de cunoscute și celelalte ipostaze, unele dintre ele deja enumerate[54]. În nici una dintre ele pasărea imperială nu însoțește, sub nici o formă, reprezentarea sfântului.

Potrivit *Sinaxarului*, Marele Mucenic Mercurie din Cezareea s-a născut în anul 255, în vremea împăratului Decius, ca fiu al unui Gordian. Era de neam scit și era militar. Odată, i s-a arătat în vis Arhanghelul Mihail și, din acel moment, Mercurie a început să-l mărturisească pe Isus Hristos. Judecat și condamnat la chinuri, a fost decapitat în Cezareea Cappadociei[55]. O legendă hagiografică târzie pune pe seama Sfântului Mercurie uciderea împăratului Iulian Apostatul, la porunca Maicii Domnului[56]. O altă legendă îl așază, alături de Gheorghe și

[50] Stéphane Binon, *Essai...*, p.95-96.

[51] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, tipărită cu binecuvântarea ÎPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, București, 2000, p.154, nr.6 (v. și ediția în limba greacă, îngrijită de A. Papadopoulos-Kerameos, *Ερμηνεία της ζογραφικής τεχνής*, St. Petersburg, 1909, p.157, 270, 283, 295).

[52] Idem, *Erminia*, p.191, sub data de 25 noiembrie. V. și Stéphane Binon, *Essai...*, p.109-110.

[53] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, *Iconographie des saints*, II. G-O, Paris, 1958, p.953.

[54] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, VIII, *Ikonographie der Heiligen*, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1976, col.11-13. V. și alte exemple la Stéphane Binon, *Essai...*, p.111-134.

[55] Pentru viața Sfântului Mercurie: J.-P. Migne, *Patrologia graeca*, CXVI, Paris, 1864, col.269-276. Cercetările lui Hippolyte Delehaye (*Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909) au dovedit că viața Sfântului Mercurie este o compoziție artificială, pe baza faptelor Sfinților Theodori, Gheorghe și Procopie (p.95). Nici o redacție grecească a faptelor Sfântului Mercurie nu pomenește o minune făcută de acesta (p.96). În afara textelor care atestă cultul acestui mucenic încă din Antichitate, nu există nici o dată istorică asupra vieții sale (p.101). La rândul său, Stéphane Binon (*Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée. Tradition littéraire, tradition liturgique*, Louvain, 1937) a stabilit că primele indicii despre cultul Sfântului Mercurie apar abia la începutul celui de-al VI-lea veac, adică în momentul în care romanul siriac al lui Iulian Apostatul îl aduce în scenă în calitatea de martir (p.15).

[56] Hippolyte Delehaye, *Les légendes...*, p.97-100; Paul Peeters, *Un miracle des SS. Serge et Théodore et la Vie de S. Basile, dans Fauste de Byzance*, în „Analecta Bollandiana", 39, 1921,

Dimitrie, între sfinții veniți în ajutorul cavalerilor creștini care asediau Antiohia în timpul celei dintâi cruciade (1098)[57]. Cultul lui a luat naștere în Cappadocia, s-a răspândit în Egipt, în rândul copților și apoi în tot Orientul bizantin[58]. Sfântul Mercurie este prăznuit la 25 noiembrie[59], deodată cu Sfânta Mucenică Ecaterina.

În nici una din biografiile Sfântului Mercurie și în nici una din legendele hagiografice nu se face vreo legătură între existența sa și însemul cu care este zugrăvit la Probota; în concluzie, prezența vulturului bicefal pe scutul mucenicului nu se raportează la un episod din biografia acestuia.

Este, deci, de reținut că vulturul cu două capete nu este element decorativ pentru scut, nici atribut cu care să fie înfățișat Sfântul Mercurie[60] și nici nu se leagă în vreun fel de biografia lui[61].

O mică cercetare comparată se impune în acest punct. În biserica Învierii lui Hristos de la Verria, care îi are drept ctitori pe Xenos Psalidas și pe soția sa, Eufrosina, Gheorghe Kalliergis l-a zugrăvit, la 1315[62], pe Sfântul Dimitrie ținând în mâna dreaptă o lance și în stânga un scut rotund, decorat cu un vultur bicefal roșu pe fond alb[63]. Spre deosebire de cel de la Probota, vulturul lui Kalliergis nu poartă coroană pe capete, iar imaginea sa este zugrăvită chiar pe fața scutului.

E greu de spus ce semnificație va fi avut vulturul bicefal al Sfântului Dimitrie. Kalliergis venea din Tesalonic, orașul care îl avea patron pe Marele Mucenic Izvorâtor de Mir[64] și poate așa s-ar explica atenția specială pe care i-a acordat-o acestui sfânt[65]. Dar de ce a așezat pe scut tocmai vulturul bicefal ?

---

p.74-75, 79-87; Norman H. Baynes, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, în idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, Londra, 1955, p.276-281. Ultimii doi autori explică nașterea și răspândirea legendei despre uciderea împăratului Iulian, precum și chipul în care și locul unde Sfântul Mercurie a „intrat" în această poveste.

[57] O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913, p.136; Hippolyte Delehaye, *Les légendes...*, p.4, nota 7.

[58] V. *Passione e miracoli di S. Mercurio*, introduzione e testo copto a cura di Tito Orlandi, traduzione a cura di Sara Di Giuseppe Camaioni, Milano, 1976, p.7.

[59] Pentru data prăznuirii, v. Stéphane Binon, *Essai...*, p.106-108.

[60] Pentru atributele sfinților, felul în care au luat ele naștere și semnificația lor, Hippolyte Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, p.129-132, și G. de Jerphanion, *Les caractéristiques et les attributes des saints dans la peinture cappadocienne*, în idem, *La voix des monuments. Etudes d'archéologie*, nouvelle série, Roma-Paris, 1938, p.322.

[61] Pentru cazuri de animale reprezentate alături de un sfânt, întrucât avuseseră un rol în biografia acestuia: Hippolyte Delehaye, *op.cit.*, p.133-134.

[62] G. I. Theoharidis, *Ο βυζαντινός ζωγράφος Καλλιέργης*, în „Μακεδονικά", IV, 1955-1960, p.541; Tania Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age*, I, Paris, 1977, p.209.

[63] Stylianos Pelekanidis, *Καλλιέργης. Ολής θετταλίας αρίστος ζωγράφος*, Atena, 1973, pl.9 și 73 (alb-negru), pl.21 (în culori).

[64] *Ibidem*, p.139-140.

[65] S-au identificat numeroase analogii între fresca bisericii din Verria și aceea a bisericii

Anul 1315, când a fost zugrăvită biserica, aparține domniei împăratului Andronic II Paleologul, iar pajura cu două capete este, la această vreme, emblema Paleologilor. Pe de altă parte, Sfântul Dimitrie era patronul și ocrotitorul Paleologilor. Tatăl lui Andronic, Mihail VIII, îl socotea, între ceilalți sfinți, „mare protector", un adevărat „zid de apărare" al vieții sale și al imperiului, luptând „fără încetare pentru el", un ambasador pe lângă Dumnezeu. În împrejurări dificile, împăratul cerea ajutorul sfântului și avea întotdeauna dovada „evidentă și vie a sprijinului său". Iată de ce Paleologii s-au simțit datori să-i aducă dovezi de recunoștință și să-i arate dragostea lor adâncă. Strămoșul lui Mihail VIII, Gheorghe Paleologul[66], om inteligent și curajos, construise în capitala imperiului o biserică închinată Sfântului Dimitrie, făcută, însă, una cu pământul de stăpânitorii latini. Venit la tron, „cu mila lui Dumnezeu și cu ajutorul Sfântului Mucenic Dimitrie", Mihail VIII a refăcut biserica, redându-i splendoarea de odinioară și a întemeiat acolo o mănăstire pe care a înzestrat-o cu proprietăți și surse de venit îndestulătoare[67]. Mănăstirea aceasta va fi cunoscută ca „mănăstirea Sfântul Dimitrie a Paleologilor"[68]. Acolo era comemorată de

---

Sfântul Nicolae Orphanos din Tesalonic (pictată pe la 1340), ceea ce a dus la concluzia că și aceasta din urmă a fost pictată de atelierul lui Kalliergis, nefiind exclusă posibilitatea ca el însuși să fi lucrat acolo. Cum unele scheme de la Sfântul Nicolae apar și la Hilandar, s-a născut ipoteza că atelierul lui Kalliergis era în legătură cu Macedonia apuseană (la nord de Tesalonic) și cu Muntele Athos (Tania Velmans, *Les fresques de Saint-Nicolas Orphanos à Salonique et les rapports entre la peinture d'icônes et la décoration monumentale au XIV^e^ siècle*, în „Cahiers Archéologiques", 16, 1966, p.169, 172). V. și Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p.400-401, nr.2. În biserica din Tesalonic, Sfântul Dimitrie are pe scut nu vulturul bicefal ci, se pare, o cruce dublă (A. Xyngopoulos, *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου του Ορφανού Θεσσαλονίκης*, Atena, 1964, p.22 – autorul nu explică ce se află pe scutul sfântului – și p.70, fig.136). Pentru contribuția pictorilor din Tesalonic la dezvoltarea artei din Serbia, idem, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, Atena, 1955, p.26-57; Evangelos N. Kyriakoudis, *The Morava School and the Art of Thessaloniki in the Light of New Data and Observations*, în „Зограф", 26, 1997, p.95-105. V. și Angelo Procopiou, *La question macédonienne dans la peinture byzantine*, unde este sintetizată și întreaga controversă despre „școlile de pictură".

[66] Era fiul lui Nikephoros Paleolog; era căsătorit cu Anna Doukaina și ajunsese, în acest fel, cumnat al împăratului Alexios I (Averkios Th. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, München, 1938, p.1-2 și, mai complet, V. Laurent, *La généalogie des premiers Paléologues*, în „Byzantion", VIII, 1933, p.136-145; Basile Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*, Louvain, 1980, p.99-105, nr.69 și Jean-Claude Cheynet, Jean-François Vannier, *Etudes prosopographiques*, Paris, 1986, p.137-141, nr.6).

[67] Henri Grégoire, *Imperatoris Michaelis Palaeologi, „De vita sua"*, în „Byzantion", XXIX-XXX, 1959-1960, p.464-466; o traducere mai veche și fragmentară la Conrad Chapman, *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin (1261-1282)*, Paris, 1926, p.175-176.

[68] R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I^ère^ partie, tome III, 2^ème^ édition, Paris, 1969, p.92-94 (cu încercarea de localizare în Constantinopol).

către împărat şi curtea sa ziua mucenicului[69]. Că Paleologii se simţeau legaţi de Sfântul Dimitrie o confirmă, indirect, şi pamfletul *Timarion*, databil la începutul veacului XII[70]. După ce asistase la sărbătoarea Sfântului Dimitrie, la Tesalonic, personajul Timarion se întoarce la Constantinopol şi îi povesteşte prietenului său ce a văzut. Printre altele, îi vorbeşte despre un oarecare *δουξ*, care participase la festivităţi şi despre familia acestuia[71]. Acel *δουξ* a fost identificat în persoana unuia dintre înaintaşii împăratului Mihail VIII – fie Mihail, fie Roman, fie Nikephoros, fie Andronikos Paleolog[72]. Pare că ultima variantă este cea corectă[73]. Ataşamentul Paleologilor faţă de Sfântul Dimitrie este probat şi de numărul mare de monede cu chipul acestuia pe care le-au emis[74]. În timpul ultimei dinastii bizantine, viaţa, martiriul şi miracolele Sfântului Dimitrie au format unul dintre cele mai vaste cicluri de reprezentare, devenind prototip pentru frescele din restul lumii ortodoxe, mai cu seamă din Serbia[75].

Cred că reprezentarea pe care Kalliergis a dat-o Sfântului Dimitrie la Verria ţine de legăturile dintre artist şi oraşul Tesalonic, dintre oraş şi patronul său şi dintre Sfântul Dimitrie şi dinastia Paleologilor. Este cheia pe care o propun pentru o lectură viitoare a imaginii Sfântului Dimitrie cu vulturul bicefal pe scut.

Mercurie şi Dimitrie nu sunt singurii sfinţi reprezentaţi în compania vulturului cu două capete. În frescele mai multor biserici şi în o seamă de icoane, unii sfinţi sunt îmbrăcaţi în veşminte imperiale, decorate cu pajura bicefală.

---

69 Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, introduction, texte et traduction par Jean Verpeaux, Paris, 1966, p.242.

70 V., de pildă, H. F. Tozer, *Byzantine Satire*, în „The Journal of Hellenic Studies", 2, 1881, p.241-257; Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, ediţia a II-a, München, 1897, p.467-468; Herbert Hunger, *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung*, în „Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse", 105. Jahrgang, 1968, nr.3, p.72.

71 *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, a cura di Roberto Romano, Torino, 1999, p.121-125.

72 *Ibidem*, p.121, nota 40; v şi recenzia lui R. Walther la o altă ediţie a pamfletului, îngrijită de acelaşi Roberto Romano, în „Byzantinische Zeitschrift", 69, 1976, p.442; Roberto Romano, *Sulla possibile attribuzione del „Timarione" Pseudolucianeo a Nicola Callicle*, în „Giornale italiano di filologia", IV (XXV), 30 novembre 1973, 3, p.311-314; V. Laurent, *La généalogie des premiers Paléologues*, p.148-149; Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München, 1978, p.152 şi nota 186; Jean-Claude Cheynet, Jean-François Vannier, *Etudes prosopographiques*, p.147-148, nr.13 şi nota 10.

73 Jean-Claude Cheynet, Jean-François Vannier, *op.cit.*, p.148.

74 S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage (1282-1453)*, Bristol, 1979, *passim*. Reprezentările Sfântului Dimitrie pe monede din vremea Paleologilor sunt depăşite, ca număr, doar de acelea ale Maicii Domnului şi ale lui Isus Hristos.

75 A. Xyngopoulos, *Ο εικονογραφικός κύκλος της ζωής του Αγίου Δημήτριος*, Tesalonic, 1970, p.69.

Sunt, în primul rând, fireşte, Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena (pe o icoană a lui Emmanuel Tzanes, pictată la 1669[76], sau în fresca bisericii Sfântul Nicolae de la Kastoria, pictată la 1656[77]). În rândul al doilea stau sfinţii militari: Dimitrie (biserica mănăstirii Dionisiou de la Muntele Athos, pictată la 1547, şi biserica Sfânta Sofia din Ohrida, zugrăvită în a doua jumătate a veacului XIV[78]), Gheorghe (în biserica Sfântul Athanasie de la Kastoria[79]), Procopie (în capela Sfântul Nicolae a Marii Lavre de la Muntele Athos, pictată de Frangos Catellanos, la 1560[80]), Theodor Tiron (în biserica Panaghia „tou Arhontos Apostolaki" de la Kastoria[81]), Eustratie (în biserica Panaghia Rasiotissa de la Kastoria, pictată la 1553, probabil de Catellanos[82]), Artemie (în biserica Panaghia Rassiotissa de la Kastoria[83]), Dada şi Gobdelas (la mănăstirea Sfântul Nicolae-Philanthropinon, zugrăvită pe la 1531-1532[84], şi la mănăstirea Sfântul Varlaam de la Meteore, pictată de Frangos Catellanos, la 1548[85]). La aceştia se adaugă Drepţii din Vechiul Testament: Iosif şi Iosua, fiul lui Naum (în capela Sfântul Nicolae a Marii Lavre de la Athos[86]).

Reprezentările sunt diferite: în unele cazuri, vulturii apar pe faţa mantiei cu care sunt îmbrăcaţi sfinţii (de exemplu, Sfântul Gheorghe la Kastoria şi Sfântul Dimitrie la Ohrida); în altele, pasărea este figurată în interior, pe căptuşeala veşmântului (Sfântul Dimitrie la Dionisiou, Sfântul Procopie în capela Sfântul Nicolae a Marii Lavre de la Muntele Athos, Sfântul Theodor Tiron la Kastoria, Sfântul Eustratie la Kastoria, Sfântul Dada la Meteore şi Dreptul Iosif în capela Sfântul Nicolae a Marii Lavre de la Athos). Sunt şi situaţii în care vulturul este pictat pe ambele feţe ale mantiei (Sfântul Artemie la Kastoria). La mănăstirea

---

[76] Alexandre Embiricos, *L'école crétoise, dernière phase de la peinture byzantine*, Paris, 1967, p.209-211 şi pl.106.

[77] Stylianos Pelekanidis, *Καστοριά*, I, pl.246 b.

[78] Tzvetan Grozdanov, Охридското ѕидно сликарство од XIV век, Ohrida, 1980, p.107, fig.27.

[79] Stylianos Pelekanidis, *op.cit.*, pl.151 a.

[80] Athanassios Semoglou, *Le décor mural de la chapelle athonite de Saint-Nicolas (1560). Application d'un nouveau langage pictural par le peintre thébain Frangos Catellanos*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p.91 şi pl.55 a; 57 a; v. şi Myrtali Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπηνών...*, pl.87.

[81] Stylianos Pelekanidis, *op.cit.*, pl.242 b.

[82] *Ibidem*, pl.223 b.

[83] Georgios G. Gounaris, *Οι τοιχογραφίες των Αγίον Αποστόλων καί της Παναγίας Ρασιώτισσας στήν Καστοριά*, pl.40 b.

[84] Myrtali Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπηνών...*, pl.21 şi 66.

[85] Alexandre Embiricos, *L'école crétoise...*, pl.60; A. Xyngopoulos, *Ο Αγίος Γοβδέλλας του Εμμ. Τζάνε*, în „Κρήτικά χρονικά", I, 1947, fasc.III, p.476 şi pl.24, fig.3.

[86] Athanassios Semoglou, *Le décor mural...*, p.95 şi pl.76 b şi 77 b.

Dionisiou, Sfântul Gheorghe are desenați, în interiorul mantiei, vulturi monocefali, întocmai ca și Sfinții Martirios și Markian la mănăstirea Sfântul Nicolae-Philanthropinon[87].

Pictarea Sfinților Constantin și Elena în costume imperiale este normală[88], după cum normală este, potrivit mentalității vremii, figurarea pe aceste costume a unei embleme eminamente imperiale – vulturul bicefal. Dar, dacă aruncăm o privire în viețile celorlalți sfinți amintiți aici și dacă vom urmări chipul în care ei au fost zugrăviți îndeobște, vom descoperi că, în afară de Gobdelas și Dada[89], nici unul dintre ei nu are vreo tangență cu familia sau puterea suverană[90]. S-a observat că acest tip de reprezentare a sfinților militari, în veșminte de curte, bogat împodobite, este foarte frecvent în pictura murală din Macedonia, în regiunea Ohridei, mai cu seamă în secolul XIV. A fost interpretată fie ca un rezultat al influenței isihaste, fie ca o transpunere artistică a unui verset dintr-un Psalm[91].

Nu este, desigur, lipsit de importanță a aminti aici că și Sfânta Ecaterina (prăznuită în chiar aceeași zi cu Sfântul Mercurie – 25 noiembrie) este înfățișată, uneori, cu o mantie împodobită cu un vultur bicefal. Fiică de împărat (sau de rege, după alți autori), născută la Alexandria, foarte instruită, a fost convertită la creștinism. A fost condamnată la supliciul pe roată dar, pentru că rănile i se vindecau în chip miraculos, a fost decapitată, în timpul împăratului Maxențiu sau Maximinus. În secolul X, moaștele sale au fost aduse pe Muntele Sinai[92]. Ca fiică de suveran, Sfânta Ecaterina a fost reprezentată cel mai adesea în

---

87 Myrtali Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπηνών...*, pl.66, 67.

88 Lydie Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle*, Bruxelles, 1975, p.245-251.

89 Gobdelas și Dada făceau parte dintr-o familie regală, fiind rude ale regelui Sapor II al Persiei (*Acta Sanctorum*, Septembris, VIII, Anvers, 1762, p.127, 129).

90 *Lexikon der christlichen Ikonographie*, V, *Ikonographie der Heiligen*, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1973, col.253-254 (Sfântul Artemie); *ibidem*, VI, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1974, col.41-45 (Sfântul Dimitrie), 200-201 (Sfântul Eustratie) și 365-390 (Sfântul Gheorghe); *ibidem*, VII, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1974, col.203 (Dreptul Iosif) și 224 (Dreptul Iosua); *ibidem*, VIII, col.229-230 (Sfântul Procopie) și 447-451 (Sfântul Theodor Tiron); Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, *Iconographie des saints*, II. G-O, p.571-579 (Sfântul Gheorghe); *ibidem*, III. P-Z, Paris, 1959, p.1123 (Sfântul Procopie), p.1253-1255 (Sfinții Theodori).

91 Athanassios Semoglu, *Le décor mural...*, p.91; Miltiadis-Miltos Garidis, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450-1600) et dans les pays sous domination etrangère*, Atena, 1989, p.68, nota 260.

92 J.-P. Migne, *Patrologia graeca*, CXVI, col.275-302. Ca și în cazul Sfântului Mercurie, viața Sfintei Ecaterina este o plăsmuire târzie, numele ei neputându-se regăsi în nici un izvor istoric.

veşminte imperiale[93], fie de împărăteasă a Răsăritului[94], fie de împărăteasă a Apusului[95]. O dată cu pictorul cretan Ieremia Palladas[96], autorul icoanelor din catapeteasma bisericii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai, pe veşmântul acesteia începe să apară vulturul cu două capete. Aşa va fi zugrăvită de mai toţi pictorii secolului XVII şi ai începutului de veac XVIII[97]. S-a spus că atributele

---

[93] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, *Iconographie des saints*, I. A-F, Paris, 1958, p.262-272; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, VII, col.289-297; Kurt Weitzmann, ***Loca Sancta** and the Representational Arts of Palestine*, în **DOP**, 28, 1974, p.54 şi fig.51 (republicat în idem, *Studies in the Arts at Sinai*, Princeton, 1982, nr.II); Lydie Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, p.261-262.

[94] George Galavaris, *Bread and Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison, Milwaukee şi Londra, 1970, p. 134-136 (Sfânta Ecaterina în costum imperial, cu coroană deschisă, pe ştampile pentru pâinea liturgică, la Muntele Sinai: v. p.135, fig.70, 71 şi p.136, fig.73); G., M. Sotiriou, *Εικόνες της Μονής Σινά*, I, pl.50 (comentarii în *ibidem*, II, Atena, 1958, p.68) şi pl.166 (comentarii în *ibidem*, II, p.147-149); Kurt Weitzmann, *Crusader Icons and **Maniera Greca***, în vol. *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Herausgegeben von Irmgard Hutter, Viena, 1984, p.154 şi fig.13; Hans Belting, *Bild und Kult*, p.280, pl.156; p.377, pl.205; p.425, pl.227 şi p.426; D. Mouriki, *Icons from the 12th to the 15th Century*, în vol. *Sinai*, p.114-115 şi p.173, pl.46; Kurt Weitzmann, *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, în **DOP**, 20, 1966, p.73 şi fig.36 (republicat în idem, *Studies in the Arts at Sinai*, nr.XII); Nano Hatzidakis, *Εικόνες Κρητικής Σχολής*, Atena, 1983, p.24, nr.9; John Koumoulides, Lazaros Deriziotis, *Churches of Aghia in Larissa*, p.65, fig.6 şi p.100, fig.4; D. I. Pallas, *Περί της ζογραφικής είς την Κωνσταντινούπολιν καί την Θεσσαλονίκην μετα την λωσίν*, p.211, pl.24; Manolis Chatzidakis, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, I, p.223, fig.82; Maria G. Sotirios, *Το λεγόμενον θωράκιον της γυναικείας αυτοκρατορικής στολής*, în **ΕΕΒΣ**, 23, 1953, p.524-530 şi fig.2, 5 şi 7.

[95] Hans Belting, *Bild und Kult*, p.423, 426 şi p.424, pl.226; Kurt Weitzmann, *Crusader Icons and **Maniera Greca***, p.154. Mantia Sfintei Ecaterina este împodobită cu medalioane conţinând vulturul cu un singur cap al Sfântului Imperiu Roman de Naţiune Germană.

[96] I. Papadimitriou, *Περί των μεταβυζαντινών εικόνων του Μουσείου Κερκύρας*, în „Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher", 13, 1936-1937, p.285, 286 (pl.5), 287; A. Xyngopoulos, *Σχεδίασμα ιστορίας της θρησκευτικής ζογραφικής μετα την Αλωσιν*, Atena, 1957, p.220-221 şi pl.55, 2; Heinz Skrobucha, *Sinai*, Olten-Lausanne, 1959, p.93; Alexandre Embiricos, *L'école crétoise...*, p.195-196; Kurt Weitzmann, ***Loca Sancta***, p.54; *Εικόνες της κρητικής τεχνής*, coordonator Manolis Chatzidakis, Iracleion, 1993, p.471, nr.114; Manolis Chatzidakis, Evghenia Drakopoulou, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, II, Atena, 1997, p.267-272; M. Borboudakis, *Icons from the Metochion of the Sinai Monastery in Heraklion, Crete*, în vol. *Sinai*, p.132 şi 221, pl.96.

[97] A. Xyngopoulos, *Μουσείον Μπενάκη. Κατάλογος των εικόνων*, Atena, 1936, p.30-31, nr.14; *Εικόνες της κρητικής τεχνής*, p.410, nr.54; p.543-544, nr.195; p.568-569, nr.215; Manolis Chatzidakis, Evghenia Drakopoulou, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, II, p.141-149; p.314-316; p.428, fig.340; Anastasia Drandaki, Lena Vranopoulou, Alexandra Kalliga, *Η μελέτη των εικόνων με υπογράφη του Εμμανουήλ Λαμπάρδου στο Μουσείο Μπενάκη με τη συμβολή της τεχνικής εξέτασης*, în **ΔΧΑΕ**, 21, 2000, p.192-194, nr.1; Kurt Weitzmann, ***Loca Sancta***, p.54; Nano Hatzidakis, *Εικόνες της συλλογής Βελιμέζη*, Tesalonic, 1997, p.258-259, nr.26; G. Sotiriou, *Guide du Musée byzantin d'Athènes*, edition française, Atena, 1932, p.108, nr.297; Alexandre

cu care este pictată Sfânta Ecaterina (pupitrul, cărțile, sfera), precum și costumul său (mantia căptușită cu hermină și brodată cu vulturul de aur) ar fi de inspirație italienească[98], lucru explicabil dacă ținem seama de originea cretană a lui Palladas și a urmașilor lui.

Icoanele și frescele înfățișând sfinți cu vulturi bicefali aparțin unor artiști cunoscuți: Kalliergis, Tzanes, Catellanos, Palladas. Despre Kalliergis s-a spus că ar putea fi cretan de origine, căci numele se întâlnește în istoria insulei, dar, ca pictor, el aparține Macedoniei[99]. Tzanes era cretan și și-a petrecut o bună parte a vieții la Veneția[100]. Catellanos se născuse la Teba, dar maniera sa de lucru este aceea a succesorilor lui Teophan Cretanul[101]. Palladas era din Creta, iar urmașii lui, care au pictat frumoasele icoane ale Sfintei Ecaterina, se formaseră, toți, în stilul artei cretane. Kalliergis este singurul care nu aparține acestei arte, dar reprezentarea Sfântului Dimitrie cu vulturul bicefal pe scut în biserica pictată de el la Verria are, probabil, precum am arătat, altă semnificație.

În cele patru secole și jumătate cât insula Creta s-a aflat sub dominație venețiană (1204-1669), pictorii de aici au îmbinat tradiția bizantină cu influențele occidentale. Pictori de icoane la început, artiștii cretani sunt chemați, de prin al treilea deceniu al secolului XVI, să împodobească pereții bisericilor de mănăstiri la Muntele Athos, în Grecia continentală și în Balcani. Este perioada marilor ansambluri de pictură murală de la Meteore, de la Marea Lavră, de la Molivokklissia, Cutlumus, Xenofon, Stavronikita, Dionisiou, Sfântul Pavel, Dochiariou sau Iviron. Aceștia erau artiștii care au pictat sfinți militari pe ale căror veșminte apar vulturi cu două capete. În acest context, se ridică întrebarea dacă nu cumva prezența vulturului imperial pe piesele de îmbrăcăminte ale unor sfinți nu poate fi un element de identificare a pictorilor proveniți din Creta.

Să ne întoarcem, acum, la vulturul bicefal de la Probota.

Petru Comarnescu – îmi pare, singurul autor care a remarcat acest amănunt – scria că sfântul militar poartă „pe scut o stemă, se pare a Paleologilor"[102]. „Stemă

Embiricos, *L'école crétoise...*, p.183-184; Manolis Chatzidakis, în Wolfgang Fritz Volbach, Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, Berlin, 1968 („Propyläen Kunstgeschichte", Band 3), p.241; Manolis Chatzidakis, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, I, p.192-193; Eva Haustein-Bartsch, *Ikonen-Museum Recklinghausen*, Müchen, 1995.

[98] Manolis Chatzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Institut*, Veneția, 1962, p.113-114, nr.92.

[99] André Xyngopoulos, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, p.27-28.

[100] Alexandre Embiricos, *L'école crétoise...*, p.197-198; Manolis Chatzidakis, Evghenia Drakopoulou, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, II, p.408-423.

[101] Manolis Chatzidakis, Evghenia Drakopoulou, *Ελληνες ζογράφοι μετα την Αλωση (1450-1830)*, II, p.76-79.

[102] Petru Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei. (Arhitectura și*

a Paleologilor" pe scutul Sfântului Dimitrie, la Verria, ar fi de acceptat, dar ce să caute această stemă pe scutul Sfântului Mercurie, în biserica lui Petru Rareş ?!

Aproape concomitent cu zugrăvirea Probotei se lucra la încă un ansamblu de pictură în Moldova – cel din vechea biserică mitropolitană din Suceava[103]. Şi acolo, în naos, în rândul sfinţilor militari apare Sfântul Mercurie, în exact aceeaşi atitudine ca şi la Probota şi având interiorul scutului decorat cu un vultur bicefal[104]. De data aceasta, cele două capete ale păsării nu mai poartă, fiecare, câte o coroniţă, ci amândouă sunt aşezate sub o coroană mare, deschisă, cu trei fleuroni. Vulturul din biserica mitropolitană este mai complet, pentru că scutul este mai înclinat decât la Probota şi zugravul a avut mai mult loc pentru desfăşurarea desenului. Se poate vedea şi aripa dreaptă în întregime şi cele două picioare şi aproape toată coada.

În lumea bizantină şi post-bizantină, Marele Mucenic Mercurie este cel mai şters „în glorioasa falangă a sfinţilor militari"[105], iar difuzarea legendei uciderii împăratului Iulian n-a făcut ca acesta să capete o importanţă mai mare[106]. Totuşi, ca frecvenţă a pictării, el ocupă cel de-al şaselea loc, după Sfinţii Gheorghe, Dimitrie, Procopie, Theodor Tiron şi Theodor Stratilat[107]. O cercetare atentă vădeşte că, prin intermediul reprezentării acestui sfânt, s-au transmis mesaje adânci. Unul dintre acestea se poate întrezări în frescele de la Dragalevci, în Bulgaria. Când vechea ctitorie a ţarului Ivan Alexandru a fost renovată şi pictată, la 1475-1476[108], pe faţada de vest a fost zugrăvită o scenă cel puţin impresionantă. În câmpul superior apare Sfântul Gheorghe călare, ucigând cu lancea balaurul căzut sub copitele calului său. În câmpul median, despărţit în două părţi de o uşă, au fost pictaţi, la stânga, Sfântul Dimitrie călare, ucigându-l pe ţarul bulgar Ioan Caloian şi, la dreapta, Sfântul Mercurie, cu sabia ridicată deasupra capului, avându-l între picioarele din spate ale calului pe împăratul Iulian Apostatul[109]. S-a remarcat deja că cei trei sfinţi cavaleri, surprinşi în luptă

fresca în sec. XV-XVI), Casa Regională a Creaţiei Populare Suceava, 1961, p.249.

[103] Cercetările lui Sorin Ulea au stabilit că Probota a fost pictată în 1532 (*Portretul funerar al lui Ion – un fiu necunoscut al lui Petru Rareş – şi datarea ansamblului de pictură de la Probota*, în SCIA, 1959, 1, p.61-70), iar biserica Sfântul Gheorghe – în jurul anului 1534 (*Datarea frescelor bisericii mitropolitane Sf. Gheorghe din Suceava*, în SCIA, 1966, 2, p.207-231).

[104] *Arta creştină în România*, 5, Secolul XVI, studiu introductiv şi prezentarea planşelor prof. dr. Vasile Drăguţ, Bucureşti, 1989, p.165, pl.50. Mulţumesc d-lui profesor D. Nastase care mi-a semnalat această imagine.

[105] Stéphane Binon, *Essai...*, p.V.

[106] *Ibidem*, p.79.

[107] Hippolyte Delehaye, *Les légendes...*, p.5.

[108] Pe alocuri, fresca a fost refăcută mai târziu, dar zugravul a respectat programul iconografic din veacul XV.

[109] André Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, p.299-301. La p.301, explicaţia pentru

cu inamicii lor, sunt, în fond, simbolul creştinilor în luptă cu duşmanii credinţei lor[110] – în special, cu turcii. Acesta a fost, fără îndoială, cel mai adânc sens al venerării Sfântului Mercurie în spaţiul ortodox. După cum tot aşa se poate explica atenţia şi importanţa acordată moaştelor acestui sfânt[111]. La Muntele Athos se păstrează cel mai mare număr de asemenea moaşte. Mănăstirile Caracallou, Vatoped, precum şi Marea Lavră adăpostesc, fiecare (!), capul sfântului, iar mănăstirea Dionisiou are, şi ea, un fragment de cap[112]. La Iviron, la schitul Prodromou, la schitul Sfântul Pantelimon, la Pantocrator, Xeropotamou, Zografou, Dochiariou şi Xenofon se găsesc părţi din trup. Coiful este la Caracallou, iar o bucată din scut – la Pantocrator[113].

O interesantă pagină din *Viaţa Sfântului Nifon* confirmă, din perspectivă literară, interpretarea care s-a dat scenei cu cei trei sfinţi cavaleri de la Dragalevci. Povestind despre uciderea lui Mihnea vodă cel Rău de către Dumitru Iacşici, în 1510, Gavril Protul scria: „Şi veni mâniia lui Dumnezeu pre Mihnea vodă, al doilea Iulian, şi fu rănit de viteazul Dumitru Iacşici şi muri; pre carele trimisese Dumnezeu ca şi pre Sfântul Mucenic Mercurie asupra păgânului Iuliian. Şi ca Sveatâi Nistor de au ucis pre Liia cu ruga lui Sveatâi Dimitrie, aşa şi acest Dumitru Iacşici, pentru ruga lui Sveatâi Nifon, au rănit şi au omorât pre urâtul muncitoriul, pre Mihnea”[114]. S-a remarcat foarte bine că protosul Sfântului Munte a ales comparaţia lui Dumitru Iacşici cu Sfântul Mercurie pentru că acesta era un simbol al apărării credinţei răsăritene, o întruchipare a militantismului ortodox[115]. Şi tot aşa se explică de ce biserica mănăstirii Plătăreşti, ctitorită în Ţara Românească de Matei Basarab, are ca sfânt protector pe Mercurie[116]. „Necredinciosul Iulian” putea fi, în mentalitatea vremii, în egală măsură, un păgân, un catolic sau un reformat[117].

---

pictarea într-o biserică bulgărească a ţarului Caloian într-o atitudine înjositoare şi sub un nume peiorativ („Skalojan”). Gojko Subotić, *Охридската сликарска школа од XV век*, p.132-133, pl.101.

110 Gojko Subotić, *op.cit.*, p.209.

111 Florin Curta, *How To Do Things with Saints: On the Iconography of St. Mercurius's Legend*, în „Revue Roumaine d'Histoire” (în continuare, **RRH**), XXXIV, 1995, 1-2, p.126.

112 Un alt cap al aceluiaşi sfânt se mai află şi la mănăstirea Sfântul Varlaam de la Meteore.

113 Stéphane Binon, *Essai...*, p.94-96.

114 *Viaţa şi traiul sfinţiei sale, părintelui nostru Nifon, patriarhul Ţarigradului, care au strălucit între multe patemi şi ispite în Ţarigrad şi în Ţara Muntenească, scrisă de Chir Gavriil Protul adecă mai marele Sfetagoriei*, în vol. *Literatura română veche (1402-1647)*, introducere, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, I, Bucureşti, 1969, p.83-84.

115 Florin Curta, *La mort de l'Apostat. (Sur la légende de St. Mercure dans la Vie de St. Niphon)*, în **RRH**, XXXI, 1992, 1-2, p.26.

116 *Ibidem*, p.20 şi nota 67.

117 Idem, *How To Do Things with Saints*, p.128-129.

Asupra prezenței și semnificației vulturului cu două capete ca simbol heraldic „prin excelență imperial"[118] în Țările Române, a atras atenția în mai multe rânduri d-l D. Nastase[119]. Pentru Moldova, domnia sa cita, drept cele mai vechi exemple de vulturi bicefali, păsările care decorează cahle din secolul XV, precum și vulturul „de import" care împodobește acoperământul de mormânt al Mariei de Mangop, soața lui Ștefan cel Mare[120]. Dintre domnii moldoveni, Alexandru Lăpușneanu este primul de numele căruia s-a legat semnificația unui vultur bicefal, datorită „blazonului comemorativ" așezat pe zidul bisericii de la mănăstirea Slatina de egumenul Nil, la 1582[121]. Vulturul bicefal de la mănăstirea Probota îl precedă, însă, pe acesta cu 50 de ani și, în plus, el este contemporan cu domnul de personalitatea căruia se atașează.

Este vulturul lui Petru Rareș „camuflat" – ca să folosesc o expresie aparținând profesorului Nastase ? Fără îndoială că da. El a fost pictat într-o biserică, „unde este acoperit prin calitatea pe care o are, de altfel, de emblemă ecleziastică"[122], într-un loc aparent accesibil, dar care nu atrage atenția. A fost zugrăvit pe scutul unui sfânt militar, într-un context care, bine interpretat, indică foarte clar personalitatea ctitorului. Mai important îmi pare, însă, raportându-mă la modul de gândire a omului medieval, nu camuflarea vulturului, ci afirmarea intenției de disimulare. Dacă pasărea ar fi fost pictată pe platoșa sfântului, pe coif, pe tolba de săgeți sau chiar pe fața exterioară a scutului, trebuia remarcată doar încercarea de a ascunde acest simbol. Numai că vulturul a fost pictat – fără îndoială, intenționat – pe fața dinlăuntru a scutului (tot așa cum, în alte locuri, a fost zugrăvit pe căptușeala mantiei unor sfinți), transmițând, astfel, un mesaj mult mai complex: acela că simbolul pe care vulturul bicefal îl reprezintă a fost anume ascuns și lucrul acesta trebuie să se știe. Un atare mesaj se adresa, evident, unui număr restrâns de inițiați.

Apoi, poate fi vulturul de la Probota un ornament sau o stemă ? La o primă vedere, s-ar zice că este un ornament. Totuși, și de această dată, trebuie să ne

---

[118] D. Nastase, *L'Aigle bicephale dissimulée dans les armoiries des Pays Roumains*, în *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario „Da Roma alla Terza Roma"*, Neapole, 1983, p.370.

[119] Idem, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei românești*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol» din Iași", XXX, 1993, p.489; idem, *Une aigle bicéphale déguisée sur une charte inédite de Michel le Brave (1599)*, în „Bulletin de la Société Hellénique d'Héraldique et de Généalogie", 8, Atena, 1992, p.166-175; idem, *Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*, în vol. *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Edited by Lowell Clucas, New York, 1988, p.203-206, idem, *L'Aigle bicephale dissimulée...*, p.357-373.

[120] Idem, *Imperial Claims...*, p.206 și 222, nota 138.

[121] Idem, *L'Aigle bicephale dissimulée...*, p.363.

[122] *Ibidem*, p.371.

întoarcem la gândirea medievală şi la dublul limbaj. Este drept, vulturul nu este reprezentat într-un scut heraldic, ci în scutul militar al Sfântului Mercurie. Zugravii veacului XVI ştiau, fără nici o îndoială, că scutul heraldic derivă din scutul militar. Iar dacă – precum începe să se contureze – la Probota vor fi lucrat şi meşteri şcoliţi în zone de influenţă occidentală, atunci, cu siguranţă, aceia vor fi cunoscut dubla semnificaţie pe care putea s-o capete scutul Sfântului Mercurie.

Vulturul bicefal al lui Petru Rareş trebuie pus în legătură cu o piesă contemporană lui: pocrovăţul închinat, în 1536, de Elena, doamna lui Petru vodă, mănăstirii Putna. A fost socotită o „piesă interesantă prin originalitatea tematică, străină de arta moldovenească”[123], pentru că broderia înfăţişează vulturi bicefali cu coroane pe creştete şi cruci între capete. D-l Petre Ş. Năsturel a avansat, însă, ipoteza, pe care o împărtăşesc cu toată convingerea, că pocrovăţul a fost confecţionat dintr-o bucată de veşmânt scump, aparţinând doamnei Elena[124]. Stofa aceasta trebuie să fi arătat ca aceea din care sunt confecţionate mantiile Sfinţilor Gheorghe şi Dimitrie, pictaţi în biserile de la Kastoria sau Ohrida.

Dacă vulturul bicefal de la Probota este un manifest de putere al lui Petru Rareş, poate că el ar fi trebuit pictat şi în celelalte ctitorii ale sale. Dar, până acum, nu este cunoscut decât cel din Mitropolia veche de la Suceava. Desigur, însă, că această condiţie nu era absolut obligatorie. Cum Sfântul Mercurie era „asociat cu virtuţi militare”[125] şi cum şi vulturul bicefal era un simbol al renaşterii împărăţiei creştine, poate că au fost anume aleşi să figureze împreună pentru a transmite un mesaj. Poate că acest mesaj era o chemare la luptă împotriva duşmanilor Ortodoxiei, altfel spus, a turcilor. S-a presupus că aceşti duşmani ar putea fi latini ori reformaţi[126], dar această ipoteză mi se pare foarte puţin probabilă[127].

[123] Maria Ana Musicescu, Ana Dobjanschi, *Broderia veche românească*, Bucureşti, 1985, p.42, nr.48.

[124] Petre Ş. Năsturel, *Întregiri la istoria lui Petru Rareş. II. De la un pocrovăţ al mănăsirii Putna la un caftan al doamnei Elena Rareş*, în „Revista Istorică”, VIII, 1997, 7-8, p.499-501.

[125] Florin Curta, *How To Do Things with Saints*, p.126.

[126] *Ibidem*, p.128-129.

[127] Această chestiune merită o analiză mai amănunţită cu o altă ocazie. Mă mărginesc aici a reaminti că Reicherstorffer scria, exact în această perioadă: „În această ţară [Moldova] locuiesc împreună, sub cârmuirea voievodului, diferite secte şi religii şi neamuri, ca de pildă ruteni, poloni, sârbi, armeni, bulgari şi tătari şi, în sfârşit, mulţi saşi din Transilvania, fără ca din cauza deosebirilor de rituri şi dogme să se certe între ei. Şi orice sectă sau neam îşi urmează ritul şi legea după bunul său plac” (*Călători străini despre Ţările Române*, I, volum îngrijit de Maria Holban, Bucureşti, 1968, p.196-197). V. Şerban Papacostea, *Moldova în epoca Reformei. Contribuţie la istoria societăţii moldoveneşti în veacul al XVI-lea*, în „Studii. Revistă de Istorie”, 11, 1958, 4

Întreaga semnificație a vulturului bicefal de la Probota rămâne, deocamdată, sub semnul presupunerilor. Pasărea imperială ar putea fi văzută ca un manifest de putere al ctitorului dar, deopotrivă, şi ca o „marcă" a pictorilor care au lucrat aici şi, desigur, şi la biserica Sfântul Gheorghe din Suceava. Cum la Probota au fost identificate trăsături ale picturii apusene[128], dar şi inscripții în limba greacă[129], rămâne istoricilor de artă să stabilească dacă meşterii zugravi veniseră sau nu din Creta.

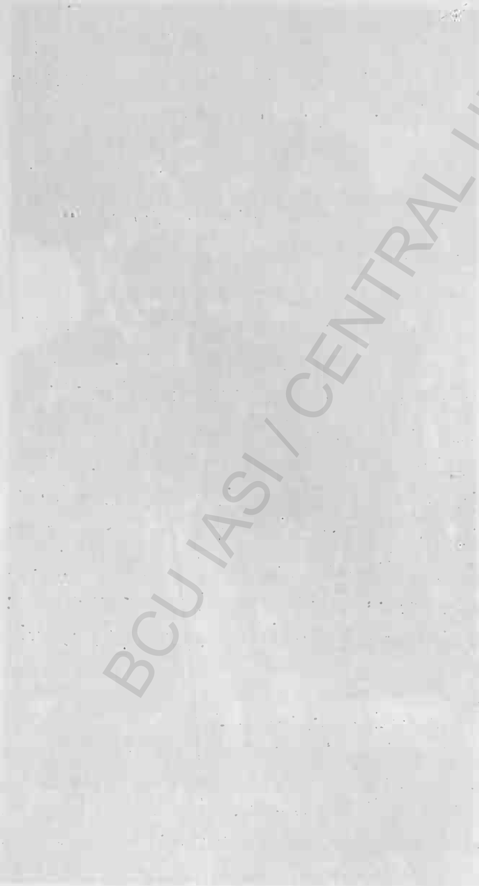
(reluat în idem, *Evul Mediu românesc. Realități politice şi curente spirituale*, Bucureşti, 2001, p.300): „Când, în timpul domniei lui Petru Rareş, solul habsburgic în Moldova, Reichersdorf, aduna ştiri în vederea unei descrieri geografice a țării, care avea să apară la Viena în anul 1541, el nota libertatea totală de care se bucurau aici toate populațiile şi cultele, cu firească surprindere pentru cunoscătorul aprigilor lupte şi a manifestărilor de intoleranță stârnite de Reforma lui Luther în Europa".

[128] Tereza Sinigalia, Voica Maria Puşcaşu, *Mânăstirea Probota*, p.57 („anume influențe ale artei occidentale, datorate sigur unuia dintre membrii echipei de pictori care va fi călătorit în Apus").

[129] *Ibidem*, p.46, 81 („inscripții slavone şi greceşti comentează grupajele de figuri şi ridică un semn de întrebare asupra componenței echipei de zugravi").

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

ÎNRUDIRILE DOAMNEI ELISABETA MOVILĂ

Muzeul mănăstirii Slatina adăposteşte, în dreptul uşii de la intrare, o bucată dintr-o lespede funerară, aşezată direct pe pardoseală. După mărimea inscripţiei, s-ar deduce că s-a păstrat cam jumătate din ceea ce fusese cândva o piatră tombală. Scrisul este frumos şi literele destul de bine păstrate. Textul se citeşte uşor, în ciuda numeroaselor ligaturi. Doar văleatul este mai puţin lizibil, din pricina ligaturii neobişnuite şi a tocirii mai pronunţate a materialului. Iată textul fragmentului de inscripţie:

Сьи камен сътвори и ѹкраси кнѣгинѣ Кръстина жѹп... вѣчныи обител(ем), в(ъ) л(ѣ)то ,зрка м(ѣсѧ)ц(а) сеп(темврїє) к҃.

În traducere:
„Această piatră a făcut-o şi a înfrumuseţat-o cneaghina Crăstina jup..., veşnicele lăcaşuri, în anul 7121 (1612) septembrie 20”.

O verificare a inscripţiilor publicate[1] a arătat că piatra păstrată în muzeul mănăstirii Slatina nu este cunoscută. Textul acesteia dă câteva elemente care ajută la identificarea celui înmormântat odinioară sub ea. Lespedea a fost făcută de o cneaghină Cristina pentru – în chip evident – jupanul ei, mort la 20 septembrie 1612. Aşadar: Slatina, Cristina şi un boier mort în 1612. Toate aceste date apar laolaltă într-un singur caz: acela al lui Gheorghe pârcălabul de Hotin, tatăl doamnei Elisabeta Movilă, căsătorit cu jupâneasa Cristina, dregător care nu mai apare în sfatul domnesc după bătălia de la Cornul lui Sas, din iulie 1612[2] şi care, ca şi soţia sa, a fost îngropat în biserica mănăstirii Slatina. Documente de la mijlocul veacului XVII spun că „trupurile lor zac acolo”[3], adică la Slatina. Prin

---

[1] N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, I, Bucureşti, 1905, p.45-51.

[2] Constantin Rezachevici, *Bătălia de la „Cornul lui Sas” (3/13 iulie 1612). Reconstituire*, în „Studii şi Materiale de Muzeografie şi Istorie Militară”, 9, 1976, p.59-70.

[3] L. T. Boga, *Documente basarabene*, XI, Chişinău, 1930, p.4, nr.III; Ştefan S. Gorovei, *Miscellanea. Buzul pârcălab şi Gheorghe pârcălab de Hotin*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»”, XIX, 1982, p.669.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

urmare, acest fragment aparţine lespezii care a acoperit cândva mormântul lui Gheorghe Lozonschi, socrul Ieremiei vodă Movilă. Descoperirea este importantă pentru că inscripţia oferă data exactă a morţii pârcălabului de Hotin – 20 septembrie 1612 –, punând, astfel, capăt ipotezelor privind moartea acestuia în bătălia de la Cornul lui Sas ori după aceea, în timpul execuţiilor poruncite de Ştefan Tomşa[4].

Despre înaintaşii lui Gheorghe Lozonschi şi aceia ai jupânesei Cristina nu se ştie nimic. Pârcălabul era grec, se numea Kataratos şi avea să-şi spună Lozonschi după satul Lozeni unde, probabil, îşi avea curţile[5]. Proprietăţile lui erau, toate, cumpărături sau danii domneşti – semn sigur al originii sale străine. Gheorghe Kataratos s-a căsătorit în Moldova cu o Cristina; au avut împreună mai mulţi copii – pe Vasile stolnicul (numit şi el Lozonschi; fără posteritate), pe Elisabeta (soaţa lui Ieremia Movilă), pe Maria (căsătorită cu postelnicul Dumitrache Chiriţă Paleologul, grec şi el; fără posteritate) şi pe Anghelina (moartă de tânără şi înmormântată la Suceviţa)[6]. În urmă cu două decenii, mergând pe firul curgerii proprietăţilor, Ştefan S. Gorovei a făcut prima demonstraţie coerentă privind înrudirea dintre Cristina pârcălăboaia şi neamul Şoldan. D-sa a ajuns la concluzia că jupâneasa Cristina a putut să fie soră cu Antimia, soţia vornicului (apoi logofătului) Pătraşco Şoldan, aşa explicându-se de ce numai fiii lui Pătraşco – nu şi aceia ai fraţilor săi, Ionaşco şi Vasile Nădăbaico – se declarau nepoţi ai Cristinei şi veneau la moştenirea acesteia[7]. Din păcate, înrudirea cu neamul Şoldanilor prin soţia lui Pătraşco nu aduce vreun indiciu despre înaintaşii jupânesei Cristina, întrucât nici familia din care cobora Antimia Şoldan nu este cunoscută. Există, însă, câteva mărturii indirecte care, bine citite şi legate între ele printr-un fir logic, încep să dezvăluie identitatea Cristinei pârcălăboaia.

Pe la 1597-1598, Elisabeta Movilă împodobea mormântul mitropolitului Moldovei, Theofan, mormânt aflat la mănăstirea Dochiariou de la Muntele Athos, declarându-se „mândră a-i fi rudă" acestui ierarh[8]. El nu este altul decât Theofan al II-lea, mitropolit al Moldovei în trei rânduri[9]. *Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron vodă* povesteşte cum, la 23 septembrie 1564, Alexandru

---

[4] Ştefan S. Gorovei, *op.cit.*, p.667.

[5] Sever Zotta, *Doamna Elisaveta a lui Ieremia Movila voievod a fost fiica lui Gheorghie pârcălab de Hotin*, în „Arhiva Genealogică", II, 1913, p.180.

[6] Idem, *Ştiri noi despre Movileşti*, în „Arhiva Genealogică", II, 1913, p.230-232.

[7] Ştefan S. Gorovei, *op.cit.*, p.669.

[8] Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p.230; Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, Roma, 1986, p.214-215.

[9] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, ediţia a II-a, Bucureşti, 1991, p.475-476.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lăpuşneanu l-a desemnat mitropolit pe „Theofan, ucenicul lui Macarie"[10]. Aceasta ar putea însemna că Theofan îşi avusese metania la mănăstirea Râşca, pe care o ctitorise episcopul cărturar Macarie. Spre aceeaşi ipoteză conduce şi inscripţia unei *Psaltiri* scrise de episcopul Macarie, pe care Theofan a răscumpărat-o de la mănăstirea Neamţu şi a închinat-o mănăstirii Râşca, la „besérica svinţiei sale"[11]. Această afirmaţie întăreşte presupusa legătură dintre Theofan şi Râşca, îmbogăţind-o cu încă un element: calitatea de ctitor pe care Theofan o avea la această mănăstire. Dar în virtutea cărui drept devenise Theofan ctitor acolo ? Poate că va fi fost rudă cu episcopul Romanului, al cărui ucenic fusese. În 1558, la câteva luni după ce Macarie trecuse în lumea drepţilor, domnul care avea să-l desemneze pe Theofan mitropolit, Alexandru Lăpuşneanu, o înmormânta, în biserica mănăstirii Râşca, pe mama sa, Anastasia. Înmormântarea aceasta trebuie să se fi făcut tot în virtutea unui drept de ctitorire, fie al lui Alexandru vodă, fie, mai probabil, chiar al mamei sale. Nu este exclus ca Anastasia („doamna", cum o numeşte fiul ei în inscripţia pietrei de mormânt[12]) să fi făcut parte din aceeaşi familie a ctitorilor Râşcăi. Mitropolitul Theofan, „ruda" doamnei Elisabeta, s-a retras în ultimii ani de viaţă la mănăstirea athonită Dochiariou. Adică tocmai la mănăstirea care-l avea drept ctitor pe Alexandru Lăpuşneanu şi unde este pictat acesta, împreună cu doamna lui, Ruxandra, şi fiii lor, într-un impresionant tablou votiv[13].

Biserica mănăstirii Râşca, în forma în care ni se păstrează astăzi, este rezultatul a două etape de construcţie: prima, din 1542, îl are ca autor pe episcopul Macarie, cea de-a doua, din 1611-1617, pe vornicul Ţării de Jos, Costea Bucioc şi pe soţia acestuia, Candachia[14]. De reţinut aici, mai întâi, că jupâneasa Candachia era fiica lui Pătraşco Şoldan[15] şi a Antimiei (presupusa soră a Cristinei pârcălăboaia). M-am întrebat, altă dată, de ce se va fi oprit Costea

---

[10] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia a II-a, îngrijită de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.192.

[11] P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române*, II, ediţie îngrijită de Dalila-Lucia Aramă şi revizuită de G. Mihăilă, cu o prefaţă de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 2003, p.343-344, nr.505; Emil Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, I, ediţie îngrijită de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p.257-260.

[12] N. Iorga, *op.cit.*, p.54.

[13] Teodor Bodogae, *op.cit.*, p.227-228; Petre Ş. Năsturel, *op.cit.*, p.208.

[14] G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, Bucureşti, 1928, p.76-79; idem, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, p.59-60.

[15] *Documente privind istoria României*, A, XVII/4, Bucureşti, 1956, p.90-91, nr.127; p.431-432, nr.559; *ibidem*, A, XVII/5, Bucureşti, 1957, p.100, nr.140; *Documenta Romaniae Historica*, A, XIX, volum întocmit de Haralambie Chircă, Bucureşti, 1969, p.93, nr.73; *ibidem*, A, XXIV, volum întocmit de C. Cihodaru şi I. Caproşu, Bucureşti, 1998, p.116-117, nr.120.

Bucioc vornicul cu actul său de ctitorire asupra Râşcăi[16]. Am pus atunci în lumină un pasaj din letopiseţul lui Miron Costin, neluat de nimeni în seamă, pasaj în care se spune că „era Bucioc la ţară ales de toţi"[17], fapt care îi asigura o poziţie privilegiată la curtea lui Gaşpar Graţiani. Cum Costea Bucioc nu putuse să fie „ales de toţi" vornic al Ţării de Jos (dregătorie pe care o ocupa la acea vreme), am ajuns la concluzia că, la începutul anului 1619, când Radu Mihnea, „războlit de ochi", a anunţat că vrea să se retragă din scaun, ţara, adică boierii, l-a ales domn pe Costea Bucioc. S-a întâmplat, însă, că la Poartă a primit caftanul „tergimanul" Gaşpar Graţiani, probabil în urma unei neconcordanţe temporale. Aşa s-a făcut, cred, că Bucioc a rămas domn ales de ţară, dar neînvestit la Poartă. În temeiul acestei clarificări, am văzut în intervenţia lui Costea Bucioc asupra Râşcăi o afirmare, în plan simbolic, a statutului său special în Moldova[18]. Am promis că voi reveni asupra vornicului Bucioc şi a ctitoriei sale, fără să ştiu unde mă va duce firul cercetărilor. Acum pot afirma că acţiunea lui Costea Bucioc nu era numai un manifest de putere, ci exprimarea, cu tărie, a apartenenţei vornicului la familia ctitorilor. Prin cine se va fi făcut legătura, se va vedea imediat. Deocamdată, se întrevede, din cele expuse, existenţa unui fir care-i leagă pe doamna lui Ieremia Movilă de mitropolitul Theofan, pe acesta de episcopul Macarie, pe ei doi de mănăstirea Râşca, pe Alexandru Lăpuşneanu de Râşca, pe mitropolitul Theofan de Alexandru Lăpuşneanu şi pe Costea Bucioc şi soţia sa, Candachia născută Şoldan, de Râşca.

În 1560, Alexandru Lăpuşneanu zidea mănăstirea Pângăraţi, cu hramul Sf. Dimitrie, pentru că – se povesteşte în *Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângăraţi* – „i s-au arătat în vis Sfântul Dimitrie marelui voievod Alexandru, în cetatea Socevii [...] în luna lui octomvrie 26 de zile, în miezul nopţii [...], mânios şi cu ochii posomorâţi, şi nu puţină bănuială asupra lui, şi frică mare şi cutremur l-au cuprins, şi pentru zidirea bisearicii îl silia"[19]. În vremea lui Vasile Lupu, marele vistiernic Dumitraşco Şoldan şi soţia sa, Safta, au devenit noii ctitori ai Pângăraţilor. Intervenţiile lor din 1642 asupra aşezământului lui Alexandru Lăpuşneanu au avut ca rezultat o biserică foarte neobişnuită, cu două etaje care comunică între ele printr-o scară interioară circulară[20]. Urmând acelaşi

---

[16] Maria Magdalena Székely, *Genealogie şi vocaţie ctitoricească. Familia Cârje*, în „Arhiva Genealogică", IV(IX), 1997, 1-2, p.40.

[17] Miron Costin, *Opere*, ediţie critică de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p.68.

[18] Maria Magdalena Székely, *op.cit.*, p.41.

[19] Petre Ş. Năsturel, *Le Dit du monastère de Pângăraţi (I). Premières recherches*, în „Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg", X(XIV), serie nouă, 1983, p.397.

[20] G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, p.180-188; idem, *Contribution à la question des églises superposées dans le domaine byzantin*, în „Actes du IV[e] Congrès International des Études Byzantines, Sofia, septembre 1934", Sofia, 1936, p.164-167. V.

tip de raționament ca şi în cazul mănăstirii Râşca, observ, pentru Pângărați, legătura pe care acest monument o face între Alexandru Lăpuşneanu şi Dumitraşco Şoldan – fratele Candachiei, soția lui Costea Bucioc.

În acest punct al demonstrației, este necesar a relua câteva din observațiile preliminare şi a stabili unele conexiuni între ele. Jupâneasa Cristina, soața lui Gheorghe pârcălabul de Hotin, era mătuşa fraților Şoldan – copiii lui Pătraşco Şoldan. În acelaşi timp, era şi mama Elisabetei Movilă. Elisabeta doamna se declara rudă a mitropolitului Theofan. Theofan fusese ridicat în scaunul mitropolitan de Alexandru Lăpuşneanu. Spre sfârşitul vieții, el s-a retras la Muntele Athos, în mănăstirea Dochiariou, care-l avea ca nou ctitor chiar pe Alexandru Lăpuşneanu. Acelaşi ierarh se socotea ctitor al mănăstirii Râşca. Dar la Râşca îşi înmormântase mama Alexandru Lăpuşneanu. Biserica mănăstirii Râşca a fost refăcută şi extinsă, în veacul XVII, de vornicul Costea Bucioc şi soția sa, Candachia Şoldan, una dintre nepoatele Cristinei pârcălăboaia. Fratele Candachiei, Dumitraşco Şoldan, avea să refacă şi să completeze biserica mănăstirii Pângărați, vechea ctitorie a lui Alexandru Lăpuşneanu. La acestea trebuie să se adauge înmormântarea Cristinei şi a lui Gheorghe Lozonschi la Slatina, în necropola Lăpuşnenilor, precum şi daniile făcute aceluiaşi aşezământ de jupâneasa Cristina şi de Gheorghe pârcălabul[21]. Şi să nu se piardă din vedere faptul că Gheorghe Kataratos şi-a început cariera sub Alexandru Lăpuşneanu, ca postelnic al doilea[22], el fiind singurul boier cu origine străină din preajma acestui domn.

În concluzie, dreptul de ctitorire asupra unor edificii construite de Alexandru Lăpuşneanu a fost exercitat, pe de o parte, de Cristina pârcălăboaia (la Slatina) şi, pe de altă parte, de nepoții ei – Dumitraşco Şoldan (la Pângărați) şi Candachia Şoldan cu soțul său, Costea Bucioc (la Râşca). În plus, Pătraşco Şoldan şi soția sa, Antimia, sunt menționați în pomelnicul mănăstirii Slatina, în rândul boierilor ctitori[23]. Înseamnă, prin urmare, că între Cristina pârcălăboaia şi Antimia Şoldan a existat, cu adevărat, o legătură apropiată de rudenie, probabil în chipul în care a văzut-o Ştefan S. Gorovei. Dar, mai mult decât atât, începe să se întrevadă posibilitatea ca cele două jupânese – Cristina şi Antimia – să fi fost îndeaproape înrudite cu Alexandru Lăpuşneanu; vor fi fost, poate, nepoate ale acestui domn.

şi André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I, Paris, 1936, p.524-532; Inge Hacker-Sück, *La Sainte-Chapelle de Paris et les chapelles palatines du Moyen Age en France*, în „Cahiers Archéologiques", 13, 1962, p.217-257.

21 L. T. Boga, *op.cit.*, p.3-4, nr.III.

22 Ştefan S. Gorovei, *op.cit.*, p.665.

23 Alexandru Elian, Constantin Bălan, Haralambie Chircă, Olimpia Diaconescu, *Inscripțiile medievale ale României*, I. Oraşul Bucureşti, Bucureşti, 1965, p.324, nr.284.

Spre aceeaşi ipoteză conduce încă o constatare. Biserica de la Dobrovăţ a fost construită de Ştefan cel Mare. Dreptul său de ctitorire a fost moştenit de fiu, Bogdan III, care şi-a îngropat o doamnă la Dobrovăţ[24]. Alexandru Lăpuşneanu susţinea că este fiu al lui Bogdan III. Dacă va fi fost aşa sau nu – nu se ştie; oricum, afirmarea acestei descendenţe a fost acceptată ca atare de contemporani[25]. Potrivit mentalităţii acelei vremi, ca urmaş al lui Bogdan, Alexandru Lăpuşneanu era ctitor la Dobrovăţ. Or, dreptul de ctitorire la Dobrovăţ este preluat de o altă nepoată a Cristinei pârcălăboaia, fiică a Antimiei Şoldan – Tofana, căsătorită cu Racoviţă Cehan[26]. Logofătul Racoviţă Cehan şi soaţa sa, precum şi urmaşi ai lor din neamurile Racoviţă şi Ruset s-au înmormântat la Dobrovăţ[27]. Nu este aceasta, oare, încă o dovadă că fiii Antimiei Şoldan ştiau că sunt rude cu Lăpuşnenii (şi, prin ei, cu familia domnitoare a Moldovei) şi că s-au comportat ca atare?

Dacă presupunerea înrudirii dintre Cristina pârcălăboaia şi Alexandru Lăpuşneanu se va putea dovedi vreodată, corectă, înseamnă că Ieremia Movilă – nepot, prin mama sa, al lui Petru Rareş – nu s-a căsătorit cu o jupâniţă oarecare, fiică a unui grec pripăşit pe pământul Moldovei. Chiar dacă, la vremea căsătoriei cu Elisabeta, Ieremia nu avea de unde să ştie că el şi neamul lui vor ajunge la tron în Moldova şi chiar şi în Ţara Românească, el şi-a ales să-i fie soaţă o femeie în ale cărei vine curgea, ca şi în vinele sale, sânge domnesc. Astfel că fiii lui Ieremia Movilă aveau, atât prin tată, cât şi prin mamă, ascendenţă domnească. Era suficient pentru a cere de la marile puteri ale vremii aceleia recunoaşterea Movileştilor ca dinastie în Moldova.

---

[24] G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, p.342.

[25] Gh. Pungă, *Ţara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpuşneanu*, Iaşi, 1994, p.37.

[26] Ştefan S. Gorovei, *op.cit.*, p.668-669.

[27] N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, II, Bucureşti, 1908, p.207-209 (fotografii ale unora dintre aceste pietre la G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea*, p.567-568); Maria Magdalena Székely, *Observaţii mărunte în vechi biserici moldoveneşti*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XV, 1997, p.172-173. Voica Maria Puşcaşu (*Mănăstirea Dobrovăţului – date istorice*, II, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LIV, 1978, nr.5-8, p.531-532) a presupus că Racoviţeştii se socoteau ctitori la Dobrovăţ în virtutea înrudirii lor cu ctitorii vechiului aşezământ.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maria Magdalena Székely

PALEOLOGII DIN MOLDOVA

La 13 octombrie 1616, nouă boieri moldoveni dădeau mărturie despre vânzarea unei vii la Cotnari. Documentul redactat cu acel prilej îi pomeneşte pe Ureche fost mare vornic, pe Gheanghea mare logofăt, pe Costea Băcioc mare vornic, pe Miha hatman şi pârcălab de Suceava, pe Nicula vistier, pe Goia fost mare vornic, pe Dumitrache mare vistier, pe Manule mare medelnicer şi pe Manolachi mare stolnic[1]. Actul conţine, însă, semnăturile a doar cinci şi peceţile a doar şase martori. Între aceste peceţi se numără şi una mai specială, având ca însemn vulturul bicefal. Editorii colecţiei *Documente privind istoria României* au stabilit că semnăturile şi peceţile aparţin lui Nestor Ureche mare vornic, Gheanghea mare logofăt, Nicoară vornic şi Dumitrache vistier[2]. O privire mai atentă asupra actului original dovedeşte că, în fapt, este vorba despre peceţile lui Nestor Ureche fost mare vornic (şi cu semnătură), Gheanghea mare logofăt (şi cu semnătură), Costea Băcioc mare vornic (şi cu semnătură), o pecete al cărei deţinător nu l-am putut identifica, pecetea cu vultur bicefal despre care a fost vorba şi pecetea lui Dumitrache vistiernic (însoţită de semnătură în limba greacă)[3]. Pecetea care mi-a atras atenţia, octogonală, conţine un vultur bicefal, deasupra capetelor căruia este scris numele posesorului: Манонл.

În general, când este vorba despre peceţi cu vultur bicefal, specialiştii noştri fac referire la sigiliile Cantacuzinilor, la acela al postelnicului Dumitrache Chiriţă Paleologul[4] şi al vornicului Nicoriţă[5]. Iată de ce pecetea lui „Manoil" m-a făcut să mă gândesc imediat la un membru al familiilor Cantacuzino sau Paleolog. Investigaţia nu am dus-o, însă, dincolo de această fază.

De-abia apariţia primului volum de documente ieşene, datorat d-lor Ioan Caproşu şi Petronel Zahariuc, m-a determinat să redeschid dosarul lui „Manoil".

---

[1] *Documente privind istoria României*, A, XVII/4, Bucureşti, 1956, p.55-56, nr.81.

[2] *Ibidem*.

[3] Direcţia Arhivelor Naţionale Istorice Centrale, *Sf. Sava Iaşi*, XXXIV/6.

[4] Petronel Zahariuc, *Observaţii asupra unor sigilii medievale moldoveneşti*, I, în „Arhiva Genealogică", IV (IX), 1997, 1-2, p.264-266 şi planşa.

[5] Maria Magdalena Székely, *Structuri de familie în societatea medievală moldovenească*, în „Arhiva Genealogică", IV (IX), 1997, 1-2, p.69-70.

Şi aceasta pentru că, în volumul amintit, am descoperit, sub data de 18 aprilie 1609, o „diată grecească de la Manoil Paleologul", prin care acesta lăsa mănăstirii Golia viile lui de la Şorogari, „la locul din gios, unde iaste grădină şi prisacă cu 30 stupi"[6]. Punerea alături a peceţii lui „Manoil" cu diata grecească a lui „Manoil Paleologul" a însemnat începutul unei cercetări ale cărei prime roade sunt cuprinse în aceste pagini.

Despre Manoil Paleologul se poate spune doar că avea vii la Şorogari, că, în 1609, era, probabil, un om în vârstă, că scria greceşte şi că a ales, ca beneficiară a daniei sale testamentare, mănăstirea Golia. Aceste puţine date trebuie reţinute, pentru că ele constituie elemente fundamentale ale investigaţiei.

În volumul de documente ieşene amintit se mai află un act care merită toată atenţia. El datează din 1607 şi priveşte viile de la Şorogari pe care un anume Pavel Paleologul, „dregătoriu târgului Ieşului" le dădea mănăstirii Golia, „pentru sufletul lui, aproape de vie sfintei mănăstiri Sfete Nicolai şi lângă a popii Ieremii, care îi era cumpărătură, una de la Ionaşco şi alta de la Marica Hristoaie, şi aşijdere şi cu locul care au cumpărat de la Petre Ungurul, aflându-să şi acel loc alăture cu acele vii", precum şi două dughene şi o casă cu pivniţă, asemenea cumpărături. Zapisul în care s-au consemnat toate acestea a fost scris în limba greacă[7]. Aşadar, un Pavel şi un Manoil, absolut contemporani, purtau numele Paleolog, aveau vii la Şorogari şi făceau danii aceleiaşi mănăstiri Golia, prin acte scrise în limba greacă. Nu cred că este hazardant a presupune existenţa unei legături de rudenie între ei. Pe Pavel Paleologul documentul de danie îl numeşte „dregătoriu târgului Ieşului", altfel spus, vornic de Iaşi, ceea ce înseamnă că el locuia în capitala Moldovei. Cum şi Manoil Paleolog avea vii în apropierea Iaşilor şi făcea o danie mănăstirii Golia, este posibil ca şi el să fi stat în Iaşi. În aceeaşi ordine de idei, semnalez şi faptul că, exact la aceeaşi vreme, documentele îl atestă, tot la Iaşi, şi pe un Gheorghe Paleolog[8]. În 1610, el era

---

[6] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, editate de Ioan Caproşu şi Petronel Zahariuc, Iaşi, 1999, p.124, nr.91.

[7] *Ibidem*, p.104, nr.72; p.109, nr.77.

[8] În recensământul populaţiei făcut la 1774 este înregistrat, la Iaşi, grecul Paliologa, „săpător de catapetezme" (*Documente statistice privitoare la oraşul Iaşi*, editate de Ioan Caproşu şi Mihai-Răzvan Ungureanu, I, Iaşi, 1997, p.79). În „Condica scriirii sufletilor şi a familiilor a stării de gios din Târgul Ieşii" (1808) este menţionat un Ianachi Paleologul cu soţia sa, Maria, locuind în mahalaua Muntenimii (*ibidem*, p.206), iar în catagrafia oraşului din 1820 apare un Pavăl Paleolog, locuind în mahalaua Feredeielor (*ibidem*, p.376). Aceştia nu sunt, însă, urmaşi ai Paleologilor din secolul XVII. Sunt greci veniţi în Moldova mai târziu. De altfel, în „Catagrafia sudiţilor" de la 1824-1825, Pavăl Paleolog, împreună cu fratele său, Ioan, sunt arătaţi de „naţie greci", născuţi la Stanislav, în Bucovina, veniţi în Moldova cu 12 ani în urmă şi fiind muzicanţi (*ibidem*, II, Iaşi, 1997, p.48).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

martor la o danie şi semna greceşte: „Şi eu, Gheorghios Paleologos, mărturisesc cele de mai sus, semnez şi pun sigiliul"[9]. Din păcate, impresiunea acestui sigiliu nu este foarte clară[10]. Aşadar, trei Paleologi, la Iaşi, în primii ani ai secolului XVII !

În dealul Şorogarilor era proprietar de vii şi un alt personaj interesant: Nicoriţă vornicul[11]. Punând pecetea sa cu vultur bicefal alături de pandantivul oferit jupânesei Todosia la căsătorie, potrivit unui obicei cunoscut la împăraţii Bizanţului, am conchis, acum câţiva ani, că vornicul Nicoriţă (a cărui familie este complet necunoscută) era un descendent al vechilor împăraţi bizantini[12]. Să fie, toate acestea, simple coincidenţe ?

Manoil Paleologul, cel de la 1609, a avut o fiică, Agafia, căsătorită cu Dumitraşco Cujbă. Aceştia au fost părinţii vornicului Ionaşco Cujbă[13]. La 1639, Ionaşco Cujbă, „sân lui Dumitraşco Cujbă şi a Agafii, fata lui Manole", dădea mănăstirii Golia, „pentru sufletul părinţilor lui", o falce de vie la Şorogari în Dealul Bătrân, „care i-au fost rămas de la maica Agafie"[14]. Prin urmare, fata, ginerele şi nepotul lui Manoil Paleologul aveau să rămână ataşaţi de mănăstirea Golia şi nu exclud posibilitatea ca măcar unii dintre ei să fi fost înmormântaţi în biserica acestei mănăstiri, în calitate de ctitori.

Dacă despre Manoil Paleologul datele documentare sunt destul de sărace, cele cu privire la Pavel sunt ceva mai consistente. La 27 martie 1599, Ieremia Movilă îl trimitea în solie la Vilna, purtând veşti despre relaţiile domnului Moldovei cu Poarta[15]. În acelaşi an, avea să-l reprezinte pe Ieremia vodă la nunta

---

[9] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.132, nr.94; *Documente privind istoria României*, A, XVII/2, Bucureşti, 1953, p.340, nr.452.

[10] S-a presupus că pecetea ar fi avut reprezentat un crustaceu (*Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.132).

[11] *Ibidem*, p.331, nr.250.

[12] Maria Magdalena Székely, *op.cit.*, p.69-70.

[13] Publicând o mărturie a marilor boieri din 5 mai 1635, editorii volumului XXIII al colecţiei *Documenta Romaniae Historica* au identificat ca aparţinând lui Ionaşco Cujbă o pecete octogonală care „are ca emblemă o acvilă bicefală, cu un buzdugan în gheara dreaptă şi cu un sceptru în cea stângă, iar între cele două capete, cu o coroană" (*Documenta Romaniae Historica*, A, XXIII, volum întocmit de Leon Şimanschi, Nistor Ciocan, Georgeta Ignat şi Dumitru Agache, Bucureşti, 1996, p.148). Facsimilul de la sfârşitul volumului dovedeşte, însă, că numai semnătura este a vornicului Ionaşco Cujbă. Pecetea, dispusă dedesubtul acestei semnături, nu-i aparţine lui, ci lui Iordache Cantacuzino vistiernicul, care apare şi el ca martor în document, dar fără să-l semneze, ci doar pecetluindu-l (*ibidem*, p.901). După observaţiile lui Petronel Zahariuc, pecetea lui Iordache Cantacuzino era foarte asemănătoare cu aceea a fratelui său, Toma, adică: în scut, vulturul bicefal, cu sceptrul în gheara dreaptă şi buzduganul în stânga, iar între capete o coroană închisă (Petronel Zahariuc, *op.cit.*, p.265). Identitatea cu pecetea atribuită lui Cujbă este evidentă.

[14] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.361, nr.279; p.361, nr.280.

[15] Elena Eftimiu, *Câteva scrisori de la Ieremia Movilă*, în „Revista Istorică", XVIII, 1932, 4-6,

fiului lui Cristofor Radziwiłł, voievod de Vilna şi mare hatman al Lituaniei[16]. Stanislav Chański, aflat la acea vreme în Moldova, îi relata lui Cristofor Radziwiłł cum Ieremia Movilă, „neputând, din pricina depărtării locului, veni la acest act demn de laudă, la care a fost poftit de luminăţia voastră [de Cristofor Radziwiłł], binevoieşte să trimită în locul său pe domnul Pavel Paleolog, om dintr-o familie mare, iar ca valoare în sine, un tânăr oştean bun şi virtuos, exprimându-şi bunăvoinţa şi plăcerea cu care este gata la slujbele luminăţiei voastre"[17]. La 17 decembrie 1602, Pavel Paleologul, pârcălab de Cotnari, scria din Iaşi lui Lawrin Piaseczyński, informându-l despre turcii care au intrat în Transilvania[18]. La 20 decembrie acelaşi an, secretarul lui Ieremia Movilă, Pavel Łącki, îi trimitea lui Piaseczyński, tot în scris, ştiri despre situaţia din Transilvania, înainte de înscăunarea lui Moise Székely[19]. În însemnările sale, solul Piaseczyński aminteşte, însă, de scrisorile primite de la un „Emanuel Paleolog, curtean al domnului" şi de la „Łącki, pisarul domnului"[20]. Editorii acestui izvor au precizat, pentru „Emanuel Paleolog": „cuscrul lui Gheorghe Lozonschi"[21], lăsând să se înţeleagă, prin aceasta, că ar fi vorba despre tatăl postelnicului Dumitrache Chiriţă Paleologul. În scrisoare, se spune că Paleologul din 1602 era pârcălab de Cotnari. Or, exact din 1602 datează o mărturie a lui Pavel pârcălab de Cotnari şi a lui Costea Băcioc clucer pentru vânzarea unui sat. Pe fila a doua a documentului este un început de rând care stabileşte, fără putinţă de tăgadă, identitatea pârcălabului de Cotnari: „† Pan Pavel Paleolog şi..."[22]. Aşadar, pârcălabul de Cotnari era Pavel, cum spune, de altfel, şi scrisoarea, şi nu Emanuel Paleolog, cum nota Piaseczyński. Poate că solul polon l-a confundat pe Pavel cu un „Emanuel" care exista într-adevăr la curtea lui Ieremia Movilă, în acei ani. Poate să fi fost chiar Manoil, bunicul vornicului Ionaşco Cujbă.

Înainte de a trece mai departe, trebuie să remarc observaţia că Pavel Paleologul era „om dintr-o familie mare" şi că din acest motiv fusese trimis ca

---

p.142 şi 146-147, nr.VII.

[16] *Ibidem*, p.142 şi 148, nr.VIII.

[17] Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, Bucureşti, 1979, p.398, nr.208. V. şi N. Iorga, *Les grandes familles byzantines et l'idée byzantine en Roumanie*, în „Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique", XVIII, 1931, p.11.

[18] Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1983, p.22, nr.11, nota 1.

[19] *Ibidem*.

[20] *Călători străini despre Ţările Române*, IV, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Bucureşti, 1972, p.242.

[21] *Ibidem*, p.242, nota 31.

[22] *Documente privind istoria României*, A, XVII/1, Bucureşti, 1952, p.61, nr.92.

reprezentant al lui Ieremia Movilă la nunta fiului lui Cristofor Radziwiłł. Altminteri, în ceea ce priveşte cariera, el nu a ajuns decât pârcălab de Cotnari şi apoi vornic de Iaşi.

Pavel şi Manoil nu au fost singurii Paleologi care au făcut danii mănăstirii Golia. La 1631, Moise vodă Movilă confirma stăpânirea Goliei, metoh al mănăstirii Vatoped, asupra satului Pipereşti din ţinutul Iaşi, danie de la Chiriţă postelnic, care, la rândul lui, îl avea danie de la Constantin Movilă[23]. În 1620, după opt ani de refugiu, Marica, jupâneasa răposatului postelnic Dumitrache Chiriţă Paleologul, dăruia, la rândul ei, Goliei mai multe proprietăţi, dintre care unele „ca să fie la bolniţa care au făcut-o pentru săracii calici la sfânta mănăstire, în numele lui Dumnezeu"[24]. Acest pasaj lasă să se întrevadă că bolniţa de la Golia fusese făcută chiar de donatoare, de Marica adică, şi de soţul ei, postelnicul Dumitrache Chiriţă Paleologul, pomenit în mai multe rânduri în documentul analizat. Interesant este că Marica numeşte Golia „a sa sfântă mănăstire din târg din Iaşi"[25], ceea ce înseamnă că soţii Paleolog aveau calitatea de ctitori la Golia.

Reamintesc aici faptul că, după câteva decenii, reprezentanţii unei alte familii greceşti însemnate – Cantacuzinii, purtători, şi ei, ai vulturului bicefal în peceţi – îşi vor lega numele de aşezământul de la Golia. În biserica acestei mănăstiri s-au păstrat până astăzi piatra de mormânt a lui Toma Cantacuzino vornicul († 1662)[26], aceea a Anei, soţia sa († 1663)[27] şi a Ecaterinei, fiica lui Toma Cantacuzino, soţia lui Velicico Costin hatmanul[28].

---

[23] *Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, II, Bucureşti, 1959, p.145, nr.652. Nu ştiu dacă în arhivele Vatopedului se va fi păstrat uricul de danie al lui Dumitrache Chiriţă Paleologul. Sigur este, însă, că această închinare avusese loc între anii 1609 şi 1612, adică între anul când postelnicul primea satul Pipereşti de la Constantin Movilă (*Documente privind istoria României*, A, XVII/2, p.242, nr.313) şi anul morţii sale, în bătălia de la Cornul lui Sas.

[24] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.189, nr.139.

[25] *Ibidem*.

[26] N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, II, Bucureşti, 1908, p.166, nr.13.

[27] *Ibidem*, p.164, nr.7-8.

[28] *Ibidem*, p.166, nr.12. Trebuie subliniat încă o dată că piatra de mormânt a lui Gheorghe marele postelnic († 1649) şi aceea a Ecaterinei marea postelnicească, pe care N. Iorga le-a atribuit lui Iordache Cantacuzino şi soţiei sale, Catrina, fiica lui Costea Bucioc (N. Iorga, *op.cit.*, p.165, nr.9-10), au acoperit, de fapt, mormântul lui Iorga postelnicul, vărul lui Vasile Lupu, şi al soţiei sale, Ecaterina, fiica lui Trufanda vistiernicul (N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova*, Bucureşti, 1971, p.410). După N. Iorga, anul morţii Ecaterinei ar fi 7187 (1679). Cred, însă, că avem de-a face cu o greşeală de lectură: milesimul este, mai probabil 7167, adică 1659, ceea ce explică de ce, în 1660, surorile lui Iorga – Zanhira, Alexandra şi Creaţa – îşi împărţeau „toate ocinele şi cumpărături ce-au avut fratele lor, răpăosatul Iorga postelnicul",

În mai multe rânduri a fost vorba aici de mănăstirea Golia, care pare să fie un fel de cheie în rezolvarea problemelor propuse. Şi chiar este dacă ţinem seama de câteva momente din istoria acestei ctitorii. În 1604, Anna Golăiasa, văduvă de mulţi ani a logofătului Ion Golăi, făcea o foarte însemnată danie mănăstirii Vatoped de la Muntele Athos, danie constând în sate, vaduri de moară, locuri de prisacă, livezi, locuri de case şi de dughene în Iaşi, vii şi robi ţigani, pentru sufletul înaintaşilor ei şi ai soţului ei, pentru sufletul răposatului logofăt şi al copiilor lor morţi. Călugării trebuiau să le facă, în schimbul daniei, două pomeniri mari pe an şi să-i treacă în pomelnic. În cazul în care donatoarea ar fi ajuns săracă sau bolnavă ori ar fi rămas fără copii, călugării trebuiau s-o îngrijească şi s-o întreţină şi să-i facă două rânduri de haine pe an, unul de iarnă şi altul de vară[29]. După doi ani, aceeaşi jupâneasă avea să închine la Vatoped chiar ctitoria sa, mănăstirea Golia, cu toate casele, satele şi viile ei. În mărturia dată cu acel prilej, la 20 ianuarie 1606, de mitropolitul Teodosie Barbovschi şi de cei trei episcopi se spune: „aşa feliu au închinat-o **împărăteştii** [subl. mea] sfintei monastiri numită Vatopedu de la Sfântul Munte Athos"[30]. Din acel moment mai departe, Golia începe să fie numită frecvent „Vatoped". Atributul de „împărătească" pe care ierarhii moldoveni de la 1606 îl acordă mănăstirii athonite nu este gratuit: el este atestat în documentele bizantine încă din 1287, fiind, se pare, legat de venirea la putere a dinastiei Paleologilor, prin împăratul Mihail VIII[31]. Împăratului Andronic II Paleologul i se datorează, în parte, pictarea bisericii[32], dar şi – mai cu seamă – închinarea unor preţioase odoare[33]. În

---

mort fără copii (*Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.540, nr.492). În acest context, trebuie amendată datarea unui document păstrat numai sub formă de copie românească în Condica Asachi, document prin care Ecaterina, jupâneasa răposatului Iorga postelnic, dăruia mănăstirii Secu, pentru sufletul soţului său, o vie şi un vad de moară în satul Târgoveţi. Copia are văleatul 7127, transpus de editorii colecţiei *Documente privind istoria României* sub forma <1618 septembrie 1 – 1619 august 31> (*Documente privind istoria României*, A, XVII/4, p.293, nr.357). Cum Iorga a murit la 1649, dania Ecaterinei trebuie să fi fost făcută la 7147, altfel spus, chiar în anul 1649 ! Este demn de remarcat că Iorga postelnicul a fost înmormântat în biserica cea veche a mănăstirii Golia, construită de logofătul Ion Golăi, înainte ca aceasta să fie supusă lucrărilor de extindere de către Vasile Lupu.

[29] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.86-87, nr.60.

[30] *Ibidem*, p.94-95, nr.66. Uricul de închinare de la Ieremia Movilă, în care este reconfirmată şi dania din 1604, are data 30 martie 1606 (*ibidem*, p.95-97, nr.67).

[31] Nikolaos Oikonomides, *Byzantine Vatopaidi: A Monastery of the High Aristocracy*, în vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition, History, Art*, I, Muntele Athos, 1998, p.47.

[32] *Ibidem*, p.49; Efthymios N. Tsigaridas, *The Mosaics and the Byzantine Wall-Paintings*, în vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, I, p.232, 247, 279; Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p.114; Paul Huber, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zürich-Freiburg im Breisgau, 1982, p.70.

rândul ctitorilor de la Vatoped mai figurează şi alţi împăraţi din familia Paleologilor[34]. În afară de aceasta, se cuvine reamintit şi faptul că împăratul Ioan VI Cantacuzino, călugărit în 1354, avea să ajungă, un an mai târziu, la Vatoped, unde va rămâne până la moarte, în 1383[35]. Prin urmare, ctitorii „împărăteşti" ai Vatopedului au fost Paleologii şi mănăstirea se leagă şi de numele unor Cantacuzini[36]. Şi iată că, în 1620, Marica, văduva postelnicului Dumitrache Chiriţă Paleologul, făcând o danie mănăstirii Vatoped de la Sfântul Munte, scria că aceasta „iaste de moşie moşului giupânu-mieu, lui Paleolog"[37]. Prin urmare, mănăstirea Vatoped era socotită „moşie" a strămoşilor Paleologi ai lui Dimitrie postelnicul. Pe de altă parte, Golia reprezenta „Vatopedul" din pământul Moldovei. Aşa stând lucrurile, devine de înţeles de ce Marica şi Dumitrache postelnicul au făcut o bolniţă la Golia, de ce Marica, văduvă, a făcut danii aceleiaşi mănăstiri, devenită mănăstire „a sa", de ce Pavel Paleologul, Manoil Paleologul şi urmaşii acestuia din neamul Cujbă au făcut, de asemenea, danii şi de ce Cantacuzinii s-au îngropat la Golia. Altfel spus, a fi ctitor la Golia însemna a fi ctitor la Vatoped, cu toate drepturile şi datoriile care decurgeau de aici.

Nu ştiu dacă acest statut al Goliei fusese căpătat abia în urma închinării la Vatoped sau chiar actul închinării a fost urmarea unui statut special al Goliei. Lucrări făcute în curtea mănăstirii la mijlocul secolului XX au scos la lumină o piatră de mormânt a cărei inscripţie în limba greacă dădea un nume: Teodosca, şi un an: 7023 (1515)[38]. Deci, cu aproape o jumătate de secol înaintea primei atestări a unui aşezământ pe locul viitoarei mănăstiri Golia, aici exista un lăcaş de închinăciune, cu morminte în interior. Ale cui morminte ? Şi de ce o inscripţie grecească la 1515 ? Cum am spus şi în altă parte, strămoşii mai îndepărtaţi ai Annei Golăiasa nu sunt cunoscuţi[39]. Se ştie doar că părinţii ei erau

---

33 Anna Ballian, *Post-Byzantine and Other Small Art Works*, în vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, II, p.501; Erich Lamberz, *The Library of Vatopaidi and Its Manuscripts*, în vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, II, p.569.

34 Teodor Bodogae, *op.cit.*, p.114-115.

35 Ducas, *Istoria turco-bizantină*, ediţie critică de Vasile Grecu, Bucureşti, 1958, p.70; Teodor Bodogae, *op.cit.*, p.114.

36 Nikolaos Oikonomides, *op.cit.*, p.49.

37 *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.188, nr.138.

38 Constantin Turcu, *Biserica Golia*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XXXIV, 1958, 5-6, p.463; Radu Popa, *Câteva observaţii asupra mănăstirii Golia din Iaşi*, în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", 13, 1966, 2, p.254 („Piatra funerară din 7023 [...] găsită în incinta Goliei ridică problema existenţei în acest loc a unei ctitorii şi mai vechi, dar pentru aceasta un răspuns definitiv îl vor putea da doar săpăturile arheologice"); *Monumente istorice bisericeşti din Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, introducere de Vasile Drăguţ şi Corina Nicolescu, Iaşi, 1974, p.301.

39 Maria Magdalena Székely, *Anna Golăiasa*, în „Magazin Istoric", XXVI, 10 (307), 1992, p.77.

vornicul Maxim Dumitru Burnar şi Antimia[40]. Ctitoria soţilor Golăi succeda biserica părinţilor jupânesei Anna. Golia era, prin urmare, „moşie" a Annei; dreptul de ctitorire venea prin ea şi nu prin logofătul Ion Golăi. Dar, cum am mai observat cândva, prenume din familia vornicului Maxim Dumitru Burnar se regăsesc în onomastica altor două neamuri însemnate din Moldova: Urecheştii şi Huhuleştii, aceştia din urmă fiind înaintaşii Sturdzeştilor[41]. În această ordine de idei, nu poate fi întâmplător faptul că hatmanul Ion Sturdza trimitea, în 1552, la Vatoped o sumă de bani împreună cu un vas de argint[42] şi că, mai târziu, mănăstirea Bărboiului, ctitorie a Sturdzeştilor, va fi închinată asemenea la Vatoped[43].

Să ne întoarcem acum la pecetea cu vultur bicefal a lui „Manoil". În documentul din 1616 sunt menţionaţi doi martori cu acest nume: Manule medelnicerul şi Manolachi stolnicul.

La stabilirea identităţii medelnicerului de la 1616 suntem ajutaţi de un document de la Radu vodă Mihnea, datând din 6 mai 1618. La acea vreme, călugării de la mănăstirea Secu şi fiii răposatului vornic Nestor Ureche l-au pârât pe Manole mare medelnicer pentru satul Ecuşeni, în ţinutul Roman, susţinând că acel sat fusese cumpărat de Nestor Ureche de la Manole, pentru 200 de ughi şi fusese dat mănăstirii Secu[44]. Satul care a făcut obiectul acestui proces este arătat, la 5 aprilie 1609, ca fiind în stăpânirea lui Manole pârcălabul de Roman, care îl cumpărase de la Benetic ceaşnicul încă în zilele lui Petru Şchiopul[45]. Prin urmare, Manole medelnicerul din 1616-1618 este unul şi acelaşi cu Manole pârcălabul de Roman de la 1609. Urmărind istoria proprietăţilor acestuia se pot afla câteva amănunte biografice în plus[46].

---

[40] Aurel V. Sava, *Documente privitoare la târgul şi ţinutul Lăpuşnei*, Bucureşti, 1937, p.27, nr.17; Melchisedec, *Notiţe istorice şi arheologice adunate de pe la 48 mânăstiri şi biserici antice*, Bucureşti, 1885, p.231; *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, I, p.86, nr.60; p.96, nr.67.

[41] Maria Magdalena Székely, *Neamul lui Nestor Ureche*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXX, 1993, p.657 şi anexa I.

[42] Eadem, *Sfetnicii lui Petru Rareş. Studiu prosopografic*, Iaşi, 2002, p.215.

[43] *Ibidem*, p.209.

[44] Medelnicerul a spus, însă, că „el n-a vândut acel sat şi nici n-a luat nimic de la Ureche vornicul, ci el l-a luat cu mare asuprire şi privilegiile de cumpărătură ce le avea, încă i le-a luat". În aceste condiţii, călugării şi fiii vornicului Ureche au fost puşi să aducă martori în favoarea declaraţiei lor, dar la zi n-a venit nici un martor. Chiar şi aşa, voind să se încredinţeze cu adevărat, domnul i-a cerut lui Manole medelnicerul „ca să aibă a jura pe Sfânta Evanghelie şi pe cinstita cruce cum că el n-a vândut acest sat, nici n-a luat nimic de la Ureche. Şi într-aceasta a jurat Manole, cum i s-a venit judecata, pe Sfânta Evanghelie şi s-a îndreptat şi şi-a pus ferie" (*Documente privind istoria României*, A, XVII/4, p.275, nr.330).

[45] *Ibidem*, A, XVII/2, p.201, nr.266.

[46] Pentru că am început cu satul Ecuşeni, se cuvine a spune povestea acestui sat întreagă. Benetic ceaşnicul a vândut satul pârcălabului Manole pentru 200 de galbeni roşii ungureşti, din

Faptul că, în perioada 1610-1616, Manole nu mai apare în documente l-a determinat pe Nicolae Stoicescu să presupună că boierul a plecat cu Movileştii în Polonia, la 1611[47]. Ipoteza nu mi se pare corectă dacă ţinem seamă de faptul că Ştefan Tomşa i-a dăruit lui Manole un sat confiscat de la un partizan al Movileştilor – Ionaşco Bolea. Îmi pare mai probabil că Manole a rămas tot timpul în Moldova, fără să mai ocupe, însă, nici o dregătorie.

Manole pârcălabul nu pare să fi avut ocini în Moldova. Toate proprietăţile sale despre care am găsit informaţii până acum sunt fie cumpărături, fie danii domneşti. Acesta poate să fie un indiciu pentru originea străină a personajului. Totuşi, într-un document din 1620, vorbind despre o stăpânire a sa, Manole spune că aceea „îi este dreaptă cumpărătură pe banii lui drepţi, în afară de toate rudele sale", ceea ce înseamnă că nu era singur în Moldova[48]. Din 1619, Manole

---

care cumpărătorul nu a achitat decât 66 de galbeni, rămânând dator cu ceilalţi 134 (*ibidem*, A, XVII/4, p.279-280, nr.335). În 1609, supus unor presiuni din partea vornicului Nestor Ureche, cum avea să jure la 1618, Manole i-a vândut Ecuşenii, pentru 300 de ughi roşii. Satul a fost apoi închinat mănăstirii Secu (*ibidem*, A, XVII/2, p.247, nr.319). În urma procesului din vremea lui Radu Mihnea, despre care am povestit deja, Manole a redevenit proprietarul Ecuşenilor. Numai că, în aceste condiţii, Bernat postelnicul, nepotul vechiului vânzător, Benetic ceaşnicul, i-a cerut pârcălabului Manole datoria de 134 de galbeni. Cum acesta „n-a avut de unde să-i dea, ci s-a sculat şi a luat toţi aceşti bani, două sute de <galbeni> roşii ungureşti, de la fratele nostru Dumitru Goia vornic <şi a dat> în mâinile noastre o sută şi treizeci şi patru <galbeni> ungureşti ce rămăsese, iar banii săi, şasezeci şi şase <galbeni> ungureşti, ce-i dase în mâna lui Benetic ceaşnic, pentru acest sat mai sus scris, anume Eucuşanii, în ţinutul Roman i-a luat Manule înapoi. Şi uricul de cumpărătură ce a avut unchiul meu Benetic ceaşnic, de la Petru voievod, încă l-am dat în mâinile fratelui nostru, Dumitru Goia vornic" (*ibidem*, A, XVII/4, p.279-280, nr.335; v. şi p.282, nr.340). Un alt sat care a aparţinut pârcălabului de Roman a fost Childeşti, pe Moldova, cu vad de moară. Îi fusese dăruit de Ieremia Movilă la 1599, pentru că „ne-a slujit nouă şi ţării noastre drept credincios la cinstita Poartă şi la toate trebile şi la nevoile noastre" (*ibidem*, A, XVI/4, Bucureşti, 1952, p.248, nr.307; v. şi *ibidem*, A, XVII/2, p.248, nr.320). În 1611, Manole avea să vândă Childeştii postelnicului Dumitrache Chiriţă Paleologul, dimpreună şi cu trei fălci de vie în dealul Copoului, la Iaşi (*ibidem*, A, XVII/3, Bucureşti, 1954, p.1, nr.1; p.2, nr.2). Câţiva ani mai târziu, călugării de la mănăstirea Agapia îl vor trage la judecată pe Manole pentru satul Childeşti, arătând că au uric de danie făcut cu mare blestem de la Petru Şchiopul. Cum uricul de danie de la Ieremia Movilă pentru Manole era mai nou, călugării aveau să câştige procesul (*ibidem*, A, XVII/4, p.80, nr.115; p.328, nr.410; p.511, nr.648; *ibidem*, A, XVII/5, Bucureşti, 1957, p.75, nr.99). Manole pârcălabul de Roman s-a mai bucurat de o danie, de data aceasta făcută de Ştefan vodă Tomşa. Este vorba despre o jumătate din satul Grumăzeşti, cu moară, în ţinutul Vasluiului, confiscată de domn pentru hiclenie de la Ionaşco Bolea (*ibidem*, A, XVII/4, p.349, nr.444). În zilele lui Gaşpar Graţiani, copiii lui Ionaşco Bolea, Vasile şi Aniţa, îl vor da în judecată pe Manole pentru această proprietate şi vor câştiga procesul (*ibidem*; v. şi p.371, nr.471).

[47] Nicolae Stoicescu, *op.cit.*, p.314.

[48] *Documente privind istoria României*, A, XVII/4, p.469, nr.592.

începe să fie numit „cel bătrân"[49] şi el însuşi spune, la 1620, că şi-a cumpărat un sat „pe banii lui drepţi [...], pe care el i-a agonisit din tinereţea lui până la bătrâneţe"[50]. Indiscutabil, Manole era un om bătrân la acea vreme, pentru că, în 1620, el lăsa satul său de cumpărătură, Pecicul, pe Prut, în ţinutul Hotin, precum şi „averile şi tot ce a avut el" jupânesei sale, „să aibă ea până la bătrâneţea lui să-l cinstească cum se cuvine, iar după moartea lui să-l pomenească ea şi să-l grijească", întrucât „copii n-a avut împreună cu cneaghina lui"[51]. Aflăm, astfel, cine era jupâneasa pârcălabului Manole: Irina, fiica lui Bârlădeanul, nimeni altul decât logofătul Zaharia Bârlădeanul, tăiat de Aron Tiranul la 1592[52]. El a avut patru copii: Irina, Agafia, Isac şi Gaftona[53], prima enumerată fiind soţia pârcălabului Manole. Din faptul că Manole şi Irina nu au avut copii rezultă că Manole pârcălabul este altcineva decât Manoil Paleologul, tată al Agafiei şi bunic al lui Ionaşco Cujbă, după cum nici unul, nici celălalt nu este acelaşi cu Manolachi stolnicul. De altfel, despre Manolachi stolnicul documentele cunoscute până acum nu spun nimic.

Din toate cele expuse până aici se constată că pecetea cu vultur bicefal din 1616 **nu-i aparţine lui Manole Paleologul, donatorul de la Golia**, cum am crezut la început. La nivelul cunoştinţelor de acum nu pot, însă, preciza dacă proprietarul ei a fost Manole medelnicerul sau Manolachi stolnicul.

Cercetarea din perspectivă genealogică şi heraldică a diverşilor Paleologi din Moldova secolului XVII aduce la lumină realităţi neaşteptate. Ieremia Movilă a adunat în jurul său, chiar înainte de urcarea pe tron, câţiva descendenţi ai vechii familii imperiale bizantine a Paleologilor. Nu altfel avea să facă, în Ţara Românească, Mihai Viteazul, cu Paleologii lui[54], apoi, în Moldova, Miron Barnovschi, care-şi spunea şi Movilă, cu Nicoriţă hatmanul (Cantacuzin ?, Paleolog ?) şi, după câteva decenii, Vasile Lupu cu fraţii Toma şi Iordache Cantacuzino.

Situaţia lui Ieremia Movilă este, însă, puţin diferită. Într-o genealogie a Paleologilor întocmită la 1620, adică puţine decenii după moartea Ieremiei vodă, genealogie conţinând destule inexactităţi şi filiaţii imaginare, apare şi doamna

---

[49] *Ibidem*, p.328, nr.410; v. şi p.469, nr.592; p.511, nr.648; *ibidem*, A, XVII/5, p.75, nr.99.
[50] *Ibidem*, A, XVII/4, p.469, nr.592.
[51] *Ibidem*.
[52] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia a II-a, îngrijită de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p.220-221.
[53] *Documente privind istoria României*, A, XVII/1, p.222, nr.307.
[54] N. Iorga, *Les grandes familles byzantines*, p.10-11; idem, *Bizanţ după Bizanţ*, Bucureşti, 1972, p.116; Ştefan Andreescu, *Diplomaţia munteană în timpul războiului „cel lung": negocierile lui Mihai Viteazul cu Hanatul Crimeii*, în idem, *Restitutio Daciae*, III. Studii cu privire la Mihai Viteazul, Bucureşti, 1997, p.156-159 şi notele 39, 47.

Elisabeta[55]. S-a demonstrat de multe decenii că tatăl ei, pârcălabul de Hotin Gheorghe Kataratos (sau Lozonschi, după numele unei moşii) era grec şi că supranumele trebuie să fi fost o poreclă. Dar adevăratul nume de familie al pârcălabului a rămas până astăzi necunoscut. Să fi fost socrul lui Ieremia Movilă un Paleolog ? Şi aşa să putem explica atât închinarea Goliei la Vatoped, cât şi pictarea lui Ieremia în rândul ctitorilor în fresca de la Golia ? Întrebări la care nu se poate da acum un răspuns. Cert este că, după cum a remarcat d-l Andrei Pippidi, fiii cei mari ai lui Ieremia Movilă au primit nume cu rezonanţă imperială: Constantin şi Alexie[56]. Mai este demn de amintit că, în genealogia lui Radu Cantacuzino, întemeietorul celebrului „Ordin constantinian", apar un „Dimitrie al II-lea Moghilă, duce al Valahiei", căsătorit cu „Alexandra Potocka", şi fiul lor, „Alexandru al IV-lea Moghilă, duce Moldovei", „personaje mitice, tratate aproape ca eroi de roman cavaleresc"[57]. În acelaşi veac XVIII, episcopul Ioan-Inochenţie Micu-Klein, cerând, la 20 octombrie 1735, recunoaşterea, de către Imperiu, a nobilităţii familiei sale, vorbea de strămoşul său, Ioan Movilă Basarab de Moldova, al cărui fiu, Micul, ar fi trăit pe la 1300[58].

Este neîndoielnic că, pentru domnii de la sfârşitul veacului XVI şi din veacul XVII, de la Mihai Viteazul la Vasile Lupu, descendenţii imperiali erau o sursă de legitimare întru recunoaşterea lor, a domnilor români, ca urmaşi ai împăraţilor Bizanţului. Este posibil ca numărul acestor descendenţi să fi fost mult mai mare[59], dar numele lor se pierde în documente din pricina grafiei defectuoase. De exemplu, Manole pârcălabul de Roman apare când ca Manole, când ca Manoli, Manule sau Mănăilă, iar lui Gheorghe Paleologul de la 1610 i se spune „Palaleu".

Dacă filiaţia continuă a Cantacuzinilor începe astăzi a se clarifica[60],

---

[55] G. E. Typaldos, *Οι απογονοι των Παλαιολογων μετα την αλωσιν*, în „Δελτιον της ιστορικης και εθνολογικης εταιρειας της Ελλαδος", VIII, 1922, p.138. Mulţumesc d-lui Ştefan S. Gorovei pentru bunăvoinţa cu care mi-a semnalat această informaţie.

[56] Andrei Pippidi, *„Fables, bagatelles et impertinences". Autour de certaines généalogies byzantines des XVI^e – XVII^e siècles*, în idem, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucureşti, 1980, p.288. V. şi descrierea tabloului votiv de la Suceviţa la Dimitrie Dan, *Mănăstirea Suceviţa*, Bucureşti, 1923, p.34 şi fotografia de la p.35, în care se pot citi numele personajelor din tablou.

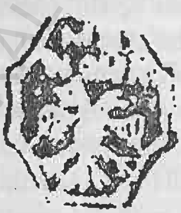
[57] Andrei Pippidi, *False genealogii bizantine din ciclul constantinian*, în „Arhiva Genealogică", I (VI), 1994, 3-4, p.112.

[58] Idem, *L'ordre Constantinien et les généalogies byzantines*, în „Études byzantines et post-byzantines", III, 1997, p.223.

[59] Hurmuzaki, *Documente*, XII, p.379; N. Iorga, *Les grandes familles byzantines*, p.11-13; idem, *Bizanţ după Bizanţ*, p.116-117.

[60] Ştefan S. Gorovei, *Continuitatea Cantacuzinilor: un punct de vedere*, în „Arhiva Genealogică", I (VI), 1994, 3-4, p.321-322; Petre Ş. Năsturel, *De la împăraţii Cantacuzini la Cantacuzinii români*, în idem, *Înşiruiri istorice*, Aalborg – Danemarca, 2000, p.153-162; idem,

descendenţa Paleologilor moldoveni din familia imperială nu este încă dovedită documentar. Totuşi, există un element pentru a susţine filiaţia continuă: Paleologii din Moldova nu-şi afirmă niciodată expres ascendenţa bizantină, nu au pretenţii de nici un fel, nici ambiţii „politice", unii nu sunt nici măcar mici dregători. Îşi dovedesc, în schimb, descendenţa indirect, prin daniile la Golia. De reţinut că aceste danii au fost făcute exclusiv după închinarea Goliei la Vatoped, mănăstire pe care Paleologii veacului XVII moldovenesc o socoteau „moşie" a lor. Toate aceste observaţii explică o constatare a lui Teodor Bodogae: „De la Ştefan cel Mare şi până la Ieremia Movilă daniile româneşti [la Vatoped] au fost mai rare, dar de la 1606 până la 1863, în care timp ca nici o altă mănăstire din Sf. Munte avusese la noi 6 locaşuri ce-i erau închinate, Vatopedul se poate zice c-a aflat în voievozii noştri, atât pământeni cât şi străini, urmaşi vrednici ai Paleologilor şi Cantacuzinilor"[61].



Cantacuzineştii, adică Şăităneştii, „feciorii Dracului", în idem, *Înşiruiri istorice*, p.163-168; Ion Mihai Cantacuzino, *O mie de ani în Balcani. O cronică a Cantacuzinilor în vâltoarea secolelor*, traducere de Maria Şerbănescu şi Sabina Drăgoi, Bucureşti, 1996, p.108-109; Jean Michel Cantacuzène, Matei Cazacu, *Généalogie et empire. Les Cantacuzène de l'époque byzantine à l'époque ottomane*, în vol. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucureşti, 2001, p.303-308.

[61] Teodor Bodogae, *op.cit.*, p.129.

Maria Magdalena Székely

UN PROIECT NEREALIZAT: MITROPOLIA DE LA TREI IERARHI

Cândva, în cursul anului 1640, mănăstirea Trei Ierarhi primea între zidurile sale un somptuos alai, în care se distingeau figurile mitropoliţilor Ioanichie de Heracleea, Partenie de Adrianopol şi Teofan de Paleopatras, ale mitropolitului Moldovei, Varlaam, şi ale familiei domneşti. Înalţii ierarhi din Orient aduceau cu ei racla conţinând preţioasele moaşte ale Sfintei Paraschiva. Bucuria moldovenilor trebuie să fi fost mare, dar, fără îndoială, puţini dintre cei care luau parte la această procesiune şi dintre cei care se închinaseră în faţa rămăşiţelor sfintei de la intrarea lor în ţară ştiau cum reuşise Vasile vodă să le obţină. Povestea era cu adevărat lungă şi încurcată. La începutul deceniului al cincilea din veacul XVII, Patriarhia de la Constantinopol se găsea într-o mare criză financiară. Patriarhul Partenie I i-a cerut ajutorul lui Vasile Lupu. Domnul Moldovei a acceptat să trimită banii solicitaţi, punând, însă, nişte condiţii: activitatea administrativă şi economică a Patriarhiei să fie reglementată de o comisie de epitropi, aleşi de Sinod; Patriarhia trebuia lăsată, timp de şase luni, în seama lui Vasile vodă, ca „să văd şi eu de aş putea cumva să îndrept ceva"; pe viitor, Patriarhia era împiedicată de la contractarea altor datorii; se suprima „cererea" patriarhală care se lua, prin eparhii, de la clerul întreg; se retrăgea chezăşia impusă arhiereilor, păstrându-se numai „haraciul împărătesc"; numele lui Vasile vodă şi ale familiei sale trebuiau pomenite la slujbe. Patriarhia şi Sinodul au acceptat condiţiile, mai ales că domnul Moldovei vărsase din vistierie suma de 2.500.000 de aspri. „Ca răsplată pentru cele dăruite din belşug – scria N. Iorga – se hotărăşte de Marele Sinod a se da Moldovei rămăşiţele Sfintei Paraschiva"[1]. La 1653, Paul de Alep consemnase, însă, următoarele despre acest eveniment: „Sf. Paraschiva cea nouă din Bulgaria [...] a fost adusă de la Constantinopol de la biserica Patriarhiei, din cămara relicvelor sfintelor [...]. S-au plătit la Patriarhie peste două sute sau trei sute de mii de piaştri, pentru ca moaştele să fie predate în bună stare, dar nu a fost cu putinţă [...]. Când prelaţii i-au adus

---

[1] N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraţilor de la Răsărit*, extras din „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice", seria II, tom.XXXVI, 1913, p.11.

trupul, domnul a desemnat pe capugiii săi pentru a-l însoţi, spre a-i face mai multă cinste şi pentru a-i spori, prin aceasta, faima”[2]. Informaţia lui Paul de Alep că domnul a mai plătit o sumă mare „pentru ca moaştele ei să fie predate în bună stare” este foarte importantă. Ea confirmă ştirea din alte izvoare că Vasile Lupu a achitat, pentru răscumpărarea de la turci a sfintei, patru poveri şi 68.000 de aspri[3]. Aceasta înseamnă că aducerea în Moldova a sacrelor relicve nu a fost un simplu cadou al Patriarhiei, aşa cum s-a lăsat să se înţeleagă: „darul” l-a constituit doar încuviinţarea de a se aduce moaştele de la Constantinopol la Iaşi. Valoarea lor şi cheltuielile de transport au fost plătite de Vasile Lupu *peste* suma de bani dată Patriarhiei, la cererea acesteia. Care să fi fost raţiunea unei asemenea fapte ?

În secolul trecut, episcopul Melchisedec a încercat o explicaţie, legând momentul 1640 de înteţirea propagandei calvine, care se pronunţa împotriva cinstirii sfinţilor, a icoanelor şi a moaştelor, ameninţând, astfel, dogma ortodoxă. Pentru a da o dovadă a bunei sale credinţe şi a poziţiei anti-calvine, Vasile Lupu – după părerea lui Melchisedec – a adus aceste relicve în capitala Moldovei pentru ca, nu mulţi ani după aceea, să convoace, tot la Iaşi, un sinod îndreptat împotriva calvinismului[4]. Nu insist mai mult asupra motivaţiei aduse în discuţie de episcopul cărturar, întrucât nu mi se pare convingătoare: Moldova nu era, pe vremea aceea (de altminteri, nu a fost niciodată) ameninţată de propaganda calvină, atitudinile anti-calvine ale statului şi ale Bisericii din Moldova – materializate prin lucrările lui Varlaam şi Dosoftei – fiind adoptate întru apărarea ortodoxiei românilor din Ardeal. În ceea ce priveşte Sinodul de la Iaşi, altele au fost problemele dezbătute acolo de înalţii ierarhi: în primul rând, (ne)implicarea fostului patriarh ecumenic Chiril Lucaris în publicarea, sub numele său, la 1629, a unui catehism îmbibat de idei calvine şi, în al doilea rând, mărturisirea de credinţă a Bisericii Ortodoxe, redactată de Petru Movilă. Aşadar, nu înteţirea propagandei calvine îl preocupa la vremea aceea pe Vasile Lupu şi nu ea l-a determinat să aducă în ţară moaştele Sfintei Paraschiva.

În veacul XVII, Moldova adăpostea, pe lângă relicve mărunte, şi moaştele Sfântului Ioan cel Nou, aduse încă în vremea lui Alexandru cel Bun. Ele erau depuse în biserica Sf. Gheorghe din Suceava – sediul Mitropoliei Moldovei. Destul de puţin semnificativ în calendarul ortodox, Sf. Ioan cel Nou devenise, totuşi, patronul întregii Moldove, numele său fiind inseparabil legat de acela al

---

[2] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmet, Bucureşti, 1973, p.49.

[3] N. Iorga, *op.cit.*, p.13.

[4] Melchisedec, *Notiţe istorice şi arheologice adunate de pe la 48 de mănăstiri şi biserici antice*, Bucureşti, 1885, p.174-175.

supremei instituții ecleziastice a țării. De altminteri, fusese supranumit „de la Suceava". Aducerea în Iași, la mănăstirea Trei Ierarhi, a moaștelor Sfintei Paraschiva a fost un act prin care Vasile Lupu a dorit să asigure ctitoriei sale un ascendent față de biserica mitropolitană din Suceava. De ce ? Răspunsul îl aflăm într-o scrisoare a domnului, din 13 septembrie 1638, adresată consilierului Feodor Feodorovici de la biroul ambasadorilor din Moscova. Deși documentul cu pricina a fost publicat de Silviu Dragomir acum mai bine de opt decenii, un amănunt din cuprinsul lui a rămas nesesizat de specialiști. În 1638, Vasile Lupu reînnoia rugămintea către țar „pentru pictori, căci în țara noastră nu se află de aceștia". Preocupat de terminarea ansamblului de la Trei Ierarhi, domnul Moldovei îl ruga pe consilier să mijlocească pe lângă țar „să ne dea pictori buni și iscusiți și să aibă voie meșterii noștri a face catapeteasma și Răstignirea după obiceiul nostru bisericesc [...], iar noi vom ținea neuitat în minte binefacerea și ajutorul Măriei Tale iubitoare de Dumnezeu și se va aminti numele Domniei Tale în această Mitropolie a noastră nou zidită" (**въ сеи нашеи новосъзданои митрополіи**)[5]. Așadar, acesta era rostul bisericii din Iași ! Ea trebuia să devină *sediu al Mitropoliei Moldovei*. Dar mutarea sediului mitropolitan trebuia bine justificată în fața țării. Primul argument era acela că întâiul păstor spiritual al poporului trebuia să se afle în același loc cu stăpânul laic. Sau, după formula lui Carlrichard Brühl, curțile episcopale trebuiau să se afle „între criteriile topografice ale unei capitale medievale"[6]. Cum capitala Moldovei se stabilise în Iași încă de la mijlocul veacului XVI, era absolut normal ca și Mitropolia să-și fixeze sediul în orașul de pe apa Bahluiului, mai ales că mitropolitul rezida aici cea mai mare parte a timpului. Dar acest argument putea să pară prea puțin convingător în ochii poporului, popor cu mentalitate medievală rigidă, neobișnuit cu schimbările, de orice natură ar fi fost ele. De aceea, domnul a găsit soluția, aducând în țară și depunând la Trei Ierarhi moaștele Sfintei Paraschiva, sfântă venerată în întreg spațiul balcanic și, în tot cazul, mai importantă decât patronul Moldovei din vremea aceea.

Încercarea lui Vasile Lupu de a fixa sediul celei mai înalte instituții ecleziastice în Iași nu a fost doar un vis ambițios al domnului cu „hire împărătească". Gestul lui se înscrie într-un plan mai larg – pe care l-am analizat amănunțit cu alt prilej[7] – de ridicare a Iașilor la aspectul și însemnătatea

---

[5] Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii românești cu Rusia în veacul XVII*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", seria II, tom.XXXIV, 1912, p.1157, anexa X.

[6] Carlrichard Brühl, *Remarques sur les notions de „capitale" et de „résidence" pendant le Haut Moyen Âge*, în „Journal des Savants", octombrie-decembrie 1967, p.208-209.

[7] Maria Magdalena Székely, Ștefan S. Gorovei, *Contribuții la istoria Trei-Ierarhilor*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXX, 1993, p.435-438.

capitalelor europene. Din păcate, tot acest proiect, din care nu lipseau încercările de „urbanizare" nu şi-a mai găsit niciodată desăvârşirea.

În ceea ce priveşte Trei-Ierarhii, ei au rămas să-şi îndeplinească doar rolul de necropolă domnească. Dar necropole noi făceau doar întemeietorii de dinastii (de exemplu, Ieremia Movilă) sau de ramuri dinastice (ca în cazul lui Alexandru cel Bun, Ştefan cel Mare, Petru Rareş). Judecându-l în acest context, actul lui Vasile Lupu capătă semnificaţii aparte. Prin el, domnul îşi exprima, într-un anume plan, intenţia de a întemeia o nouă dinastie în Moldova, legată, însă, de dinastia tradiţională. Această din urmă intenţie este trădată de botezarea fiului din a doua căsătorie a lui Vasile Lupu cu numele dinastic Ştefan.

Hărăziţi, dintru început, să devină necropolă domnească – semn al intenţiilor politice de perspectivă urmărite de Vasile vodă – Trei-Ierarhii au avut, iată, şi un alt rost, mult mai înalt şi mai important: acela de sediu mitropolitan. Din motive astăzi necunoscute, dorinţele lui Vasile Lupu nu s-au materializat în timpul domniei lui. Dar, mai târziu, în 1677, sub Antonie Ruset, Mitropolia şi-a fixat definitiv scaunul în capitală, în biserica Sf. Nicolae Domnesc[8], cu vremea, Sf. Paraschiva şi-a adjudecat rolul de patroană a ţării şi, în sfârşit, astăzi, relicvele ei sunt adăpostite de catedrala mitropolitană.

---

[8] Constantin Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, Bucureşti, 1888, p.3-4.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Petronel Zahariuc

RELAȚIILE LUI VASILE LUPU CU BISERICA SÂRBĂ: UN NOU DOCUMENT

Așezate la răscrucea dintre lumea cuceririi musulmane și Europa centrală, cele două seminții, sârbă și română, au fost dăruite cu un destin binecuvântat – sârbii au întărit din interior flacăra asfințitului politic bizantin, iar românii au preluat, după prăbușirea Cetății împăraților, însemnele imperiale menite a forma acel miraculos *Byzance après Byzance*. Vulturul bizantin va fi nevoit să renunțe la întâietatea politică, dar își va păstra întinse aripile, ocrotind unitatea credinței ortodoxe. Prin manifestarea solidarității întru credință, prin legăturile de sânge între dinastii și familii boierești, prin identitatea aspirațiilor politice, schimburile culturale dintre români și sârbi vor fi foarte intense de-a lungul Evului Mediu. Acestea constituie un segment important în „procesul de difuzare a ctitoriei culturale românești"[1], care formează un adevărat mozaic la scara întregii lumi ortodoxe. Bogăția și diversitatea acestor relații se oglindește și în marele număr de mărturii, care au supraviețuit vitregiilor vremurilor; aducem, aici, un nou document privitor la sprijinul acordat de domnii români, în secolul al XVII-lea, mănăstirii Hopovo, din Sremul sârbesc. Adunând informații răzlețe referitoare la daniile făcute acestei mănăstiri, Emil Turdeanu a scris: „raporturile ei cu Moldova vor trebui lămurite cândva mai de aproape"[2]. Un pas pe calea acestei așteptate lămuriri încercăm să-l facem prin marginaliile la acest hrisov.

Așezământul monahal este situat în refugiul unguresc al despoților sârbi din Srem, între Sava și Dunăre, formând, alături de alte 15 comunități monastice, o replică sârbească a Muntelui Athos[3], cunoscut sub numele de Fruška Gora („Muntele Francilor"). Complexul mănăstiresc cuprinde și alte lăcașuri importante: Bešenovo – fondată de Dragutin la începutul secolului al XIV-lea; Remeta – ridicată în secolul al XV-lea; Krušedol – ctitorie a familiei Brankovici,

---

[1] Emil Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi*, extras din „Cercetări literare", III, București, 1939, p. 141-142.

[2] *Ibidem*, p. 178.

[3] Gabriel Millet, *L'ancien art serbe. Les églises*, Paris, 1919, p. 38; „... cet Athos serbe, qui peut encore aujord'hui, riche de seize communaute's, soutenir la comparasion avec la montagne sainte de Calcidique".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la zidirea şi înzestrarea ei, participând şi Neagoe Basarab[4]; la acestea se adaugă Boecenul, Vrdnikul, Neradinul ş. a. Rolul de frunte în viaţa bisericească a sârbilor va reveni Sremului, începând cu a doua jumătate a secolului al XV-lea, aici găsindu-şi mormântul ultimii despoţi sârbi[5]: Brankovicii la Krušedol, Ştefan Stiljanovic la Sišatovac (anterior jucaseră un asemenea rol alte grupuri de mănăstiri: cele de pe Ibar în timpul Nemanizilor: Studenica, Raška, Sapočani, sau cele grupate în jurul mănăstirii Dečani, în vremea lui Ştefan Duşan)[6].

Silinţa ctitoririi mănăstirii Hopovo se datoreşte despotului Gheorghe Brankovici, aşezământul fiind sfinţit în perioada 1490-1502[7]. Prin rolul jucat de ctitor în viaţa bisericească a Ţării Româneşti, mănăstirea îşi va lega bunăstarea vieţuirii de daniile domnilor şi boierilor români. Prezenţa la Hopovo a unor manuscrise datate în perioada de sfârşit a domniei lui Ştefan cel Mare[8] şi înscrierea domnului moldovean în pomelnicul mănăstirii Krušedol par a arăta existenţa unor contacte ale acestuia cu învăţatul despot sârb, care va purta cârja întâistătătorului Bisericii muntene.

Jertfele de bani şi odoare la mănăstirile sârbeşti în secolul al XVI-lea erau determinate şi de înrudirile dintre dinastiile şi marile familii boiereşti, fapt care arată şi existenţa unei „întemeieri de drept" pentru aceste danii, care „nu erau totdeauna doar o imitaţie, trezită de o trufaşă evlavie, a împăraţilor bizantini şi a altor demnitari pravoslavnici"[9]. Prin aceste legături de sânge domnii români vor deveni urmaşi direcţi ai ctitorilor mănăstirii Hilandar de la Muntele Athos[10].

Căsătoriile lui Neagoe Basarab şi Petru Rareş cu domniţe de vestită naştere din casa despoţilor sârbi au contribuit la intensificarea legăturilor cu ortodoxia sârbească. Şi Ruxandra, soţia lui Alexandru Lăpuşneanu, fiica Elenei Despotovna, a fost conştientă de originea ei aleasă, deoarece pe o broderie liturgică, dăruită în 1567 mănăstirii Mileševo, s-a scris: „părintelui nostru, Sfântul Sava al sârbilor"[11].

---

[4] Emil Turdeanu, *op. cit.*, p. 155; idem, *Les Principautés Roumaines et les Slaves du Sud: Rapports littéraires et religieux*, München, 1959, p. 12; Ion Radu Mircea, *Relations culturelles roumano-serbes au XVI siècle*, în RESEE, t. I, 1963, nr. 3-4, p. 377-421.

[5] Gabriel Millet, *op. cit.*, p. 37.

[6] *Ibidem*, p. 21-24; G. Balş, *Une visite à quelques églises de Serbie*, Bucureşti, 1911, *passim*; Louis Bréhier, *L'architecture serbe au Moyen Age*, Paris, 1921, 24 p.

[7] Emil Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale*, p. 148.

[8] B. P. Haşdeu, *Opovo*, în „Traianu", Bucureşti, an. I, nr. 14, 1869, p. 56.

[9] P. Ş. Năsturel, *Sultana Mara, Vlad Vodă Călugărul şi începutul legăturilor româneşti cu mănăstirea Hilandar (1492)*, în „Glasul Bisericii", Bucureşti, an. XIX, 1960, nr. 5-6, p. 501.

[10] *Ibidem*, p. 498-502; Emil Turdeanu, *Legăturile româneşti cu mănăstirile Hilandar şi Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, extras din „Cercetări literare", IV, Bucureşti, 1941, p. 60-113; T. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1941, p. 148-159.

[11] Emil Turdeanu, *Din vechile relaţii culturale*, p. 164; L. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, III, Beograd, 1905, nr. 668.

O dată cu schimbările politice din prima jumătate a secolului al XVII-lea, cu ruperea firului vechii dinastii moldovenești, se produc importante modificări și în motivațiile milosteniilor făcute de domnii moldoveni ortodocșilor din cuprinsul Imperiului otoman. Încetinirea ritmului daniilor făcute Bisericii ortodoxe va crea condiții propice pentru ca Vasile Lupu, „un cunoscător și exploatator isteț al intereselor creștine din statul otoman”[12], să joace „un rol care până atunci nu-l mai jucase vreun domn român”[13]. Întemeietorul strălucitoarei monarhii bizantine în spațiul moldovenesc nu mai avea printre strămoșii săi urmași ai despoților sârbi, fiind el însuși un fiul al Balcanilor. Apare astfel o nouă motivație a actului ctitoricesc în Sudul Dunării – legăturile de sânge, prin ascendenții săi, cu acest spațiu. Rădăcinile sale uneori ocultate, alteori recunoscute, apar și din mărturii indirecte, cum este documentul prin care satul său de baștină, Arvanitochori, este declarat, după cum a observat N. Iorga, stavropighie patriarhală[14], în urma bogatelor ajutoare date Patriarhiei constantinopolitane de către domnul moldovean[15].

Ajutoarele date de Vasile Lupu Bisericii sârbe sunt destul de puține, rezumându-se la faptele bune reieșite dintr-o atitudine de protector și sprijinitor al ortodoxiei sud-dunărene, permanent aflată în luptă cu păgânii, „cu otrava cea de moarte sufletească”, cum a scris mitropolitul Varlaam, referindu-se însă la presiunile exercitate de protestanți și catolici . Primul dar al dreptcredinciosului domn este îndreptat către mănăstirea Krušedol și poartă data de 5 septembrie 1642, fiind o jertfă de 10 000 de aspri, care urmau a fi dați din Vistieria țării în fiecare an călugărilor sârbi[16]. În anul 1643, Vasile vodă Lupu dăruiește mănăstirii Mileševo suma de 13 000 de aspri și despăgubiri pentru drum călugărilor care se vor osteni să vină în fiecare an în Moldova[17].

De la sfârșitul secolului al XVI-lea, de când se cunosc primele danii ale țarilor ruși pentru mănăstirile sârbe, domnii români, în special Matei Basarab și Vasile Lupu, și-au disputat întâietatea cu țarul pravoslavnic pentru patronarea ortodoxiei sud-dunărene. Spre sfârșitul domniilor lor, balanța s-a înclinat în

---

[12] N. Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraților de Răsărit în tutelarea Patriarhiei de Constantinopole și a Bisericii ortodoxe*, extras din ARMSI, t. XXXVI, 1913, p. 1.

[13] *Ibidem*, p. 11.

[14] *Ibidem*, p. 14. În 1643, patriarhul recunoaște ca stavropighie și metoh al Ierusalimului biserica Maicii Domnului din Ismail, refăcută de fratele domnului (*ibidem*, p. 19).

[15] Fr. Pall, *Les relations de Basile Lupu avec l'Orient Ortodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinopole*, extras din „Balcania”, VIII, București, 1945, p. 66-140.

[16] Emil Turdeanu, *Din vechile relații culturale*, p. 175; Silviu Anuichi, *Relațiile bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în BOR, XCVII, 1979, nr. 7-8, p. 898; idem, *Sprijinitor al popoarelor sud-dunărene*, în MI, nr. 5, 1984, p. 22: „și am râvnit domnia mea (să fiu) ca alți stăpânitori adormiți întru pomenire”.

[17] P. J. Șafarik, *Pamatky hlaholskiho visemnictvi* ..., Praha, 1853, p. 113.

favoarea țarului, toate drumurile ierarhilor și călugărilor sud-dunăreni ducând, de acum, spre Moscova. Ierarhii sârbi, majoritatea de origine nobilă[18] (care au preluat și responsabilitățile politice ale despoților), s-au bucurat și de înțelegerea domnilor români, care au ajutat din preaplinul sufletelor și al Vistieriilor lor ca duhul ortodox să supraviețuiască.

Hrisovul, care întregește imaginea domnului – „aventuroasă dar impozantă, învăluită uneori într-o lumină imperială"[19] –, este adresat „binecinstitorului și în Hristos Dumnezeu binecredinciosului, slăvitului și singur stăpânitorului, domnul domnilor și mare domn, Io Ștefan voievod, a toată țara Modovlahiei", în scaunul său de la Iași, de către arhimandritul Visarion[20] al mănăstirii Hopovo. În document apare numele lui Vasile Lupu, care a dăruit, după mărturia călugărilor, un hrisov de miluire mănăstirii. Întemeindu-se pe aceasta, călugării îndrăznesc să-l roage pe fiul lui Vasile, Ștefăniță, să le reînnoiască darul; interesant este faptul că arhimandritul Visarion îi scrie domnului moldovean, deoarece a văzut pomenit în privilegiul tatălui numele fiului, cel care la ceasul redactării hrisovului ajunsese domn al Moldovei.

Privilegiul lui Vasile Lupu credem că ar putea fi datat în ultimii ani ai domniei, atunci când o altă mănăstire, de data aceasta din Croația – Lepavina[21] – beneficiază de ajutorul bănesc al domnului modovean. Acum se înmulțesc și știrile referitoare la ierarhii sârbi, care merg să vadă „fața" țarului moscovit. Paul de Alep relatează despre întâlnirea patriarhului Macarie cu arhiepiscopul sârbilor Gavril Raić[22], aceștia slujind la sărbătoarea Sfântului Nicolae, în Târgoviște, alături de mitropolitul Țării Românești, Ignatie Sârbul[23]: „adică au fost trei mitre și cu trei brațe și cu toții au dat binecuvântarea".

Vasile Lupu, care „nu-și scotea decât rareori calpacul în fața patriarhilor"[24], a știut să profite de conjuncturile politice, lăsând o puternică amintire în lumea ortodoxă prin márețele sale daruri, făcându-i pe cei dăruiți să aștepte reîntărirea

[18] C. Jireček, *La civilisation serbe au Moyen Age*, Paris, 1920, p. 15.
[19] Fr. Pall, *op. cit.*, p. 66.
[20] Visarion s-a aflat în fruntea obștii călugărești, după informațiile din volumele de documente ale lui Lj. Stojanović, între 1654 și 1662 (*op. cit.*, I, p. 376, nr. 1505, p. 390, nr. 1580; III, p. 60, nr. 4990).
[21] Ilie Bărbulescu, *Relations des Roumains avec les Serbes, les Bulgares, les Grecs et la Croatie en liasion avec la question macédo-roumaine*, Iași, 1912, p. 314; idem, *Vechile relații ale Principatelor Române cu Croația*, București, 1903, p. 2-5 (document din 12 august 1650).
[22] *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, vol. îngrijit de M. M. Alexandrescu – Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmet, București, 1976, p. 107. Dumitrașco Raicea, o celebră figură printre hatmanii ucraineni din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ar putea fi rudă cu arhiepiscopul sârb (Ion A. Eremia, *Țara Moldovei și Rusia, Chișinău*, 1993, p. 73-78).
[23] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, București, 1981, p. 54-56.
[24] *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, p. 112.

şi sporirea milosteniilor de către fiul său. Fiind crescut la „umbra" revărsărilor de milostenii către întreg Răsăritul ortodox, „copilul cel nou, dăruit de Sfânta Paraschiva"[25], – Ştefăniţă – a încercat să domnească asemenea tatălui[26], astfel că a ascultat şi „plângerea" duhovnicului Sevastian de la mănăstirea Hopovo, care fusese însărcinat de obştea monahală „să povestească despre vieţuirea sfintei mănăstiri şi despre îndurerata noastră viaţă, sub chinurile stăpânirii agarenilor". Călugării „nu au ajutor de nicăieri, decât de la Dumnezeu şi de la Vasile voievod", cel care a pus să fie scris într-un document din 1640: „am voit să arătăm şi noi vreo slujbă şi vreo mulţămită lui Dumnezeu, pentru câte ni le-a dat din mila sa"[27].

Acum aproape un secol şi jumătate, B. P. Haşdeu a publicat, parţial, pomelnicul mănăstirii Hopovo şi a notat: „nu ne vom arunca în sterpe ipoteze pentru a preciza către care anume dintre domni se referă"[28]. Toate lucrările referitoare la schimburile culturale româno-sârbe au folosit, pentru pomelnicul de la Hopovo, articolul lui B. P. Haşdeu. Ultimii cercetători, Radu Florescu şi Silviu Anuichi, care au efectuat stagii de documentare la Belgrad în anii '80, nu amintesc nimic despre acest pomelnic. Pomelnicul începe astfel: „Pomeneşte Doamne, în împărăţia ta, sufletele robilor tăi: Iancu, Dumitru, Ivanişu, Paula, Ştefanu, Dumitru, Ioan" – unii dintre ei sunt ctitorii bisericii reclădite în 1576[29]; nu este exclus ca unii dintre ei să fie români, pentru că titulatura mitropolitului de Peć este: „arhiepiscop al Peciului şi patriarh al tuturor sârbilor şi bulgarilor şi părţilor de miază-noapte şi celelalte"[30]; printre „părţile celelalte" ar putea fi şi ţinuturile locuite de români din cuprinsul Serbiei şi din Banat. Pomelnicul continuă cu înşiruirea domnilor şi boierilor români: „Domnul Ştefan voievod al Moldovei; domnul Eustratie voievod; doamna Ecaterina; doamna Maria; domnul Draguţul ..."[31].

Apar, aşadar, alături de Ştefăniţă Lupu, bătrânul boier de ţară, ajuns domn, Istratie Dabija, cu soţia sa, Ecaterina, şi cu fiica lor, Maria (soţia lui Iordache Ruset), lucru care ne îndreptăţeşte să afirmăm că Dabija vodă a întărit dania lui Ştefăniţă Lupu către mănăstirea Hopovo. Mai mult, se poate constata o

---

[25] N. Iorga, *op. cit.*, p. 13.

[26] Constantin I. Andreescu, Constantin A. Stoide, *Ştefăniţă Lupu, domn al Moldovei (1659 – 1661)*, Bucureşti, 1938, p. 161.

[27] *Poporul român şi lupta de eliberare a popoarelor din Balcani*, Bucureşti, 1986, p. 189-194.

[28] B. P. Haşdeu, *op. cit.*

[29] Lj. Stojanović, *op. cit.*, p. 222, nr. 724.

[30] Ilie Bărbulescu, *Vechile relaţii ale Principatelor Române cu Croaţia*, p. 10; Vasile Pocitan, *Geneza demnităţii patriarhale şi Patriarhatele Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1926, p. 76-86.

[31] Acest boier, Drăguţul, ar putea fi Prodan sau Ilie Drăguţescul (Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bucureşti, 1971, p. 395-396).

continuitate în politica religioasă a celor doi domni, prin menținerea în scaunul mitropolitan a lui Sava, cel care a hirotonisit în 1663 un episcop pentru Croația[32] și care a corespondat cu Vasile Lupu, în legătură cu unele sugestii ce trebuiau făcute tânărului Ștefăniță în politica sa religioasă[33].

„Pe o altă pagină a pomelnicului ... sub rubrica «Térra Muntenească, Moldova și Căzăcească»", figurează 64 de nume, dintre care B. P. Hașdeu notează pe „unu Buhușu". Acesta ar putea fi unul dintre fiii doamnei Ecaterina-Dafina, soția lui Dabija vodă, din căsătoria cu Dumitru Buhuș[34]. Eventuala publicare a pomelnicului ar scoate la lumină și alte nume de boieri evlavioși, care au ajutat mănăstirea Hopovo, poate înrudiți și ei cu domnii, care s-au învrednicit să fie noi ctitori ai așezământului monahal[35].

Autenticitatea hrisovului reiese și din pecetea în tuș negru, aplicată de arhimandritul Visarion, cu legenda: „Această pecete a mănăstirii Ho(povo) ... Nicolai, Sfântul Mucenic Theodor", încadrând chipurile celor doi sfinți. Hramul mănăstirii este Sfântul Nicolae din Mira Lykiei, care a cunoscut „la sârbi cea mai întinsă adorare"[36]. Tot aici se află moaștele Sfântului Theodor Tiron, care au contribuit la răspândirea faimei mănăstirii. Locul de frunte ocupat de Sfântul Nicolae în calendarul sârbesc explică, poate, și cererea pentru prăznuire anuală adresată de doamna Ruxandra, soția lui Alexandru Lăpușneanu, mănăstirii Karakallu, de la Muntele Athos: „de șase ori pe an, până la sfârșitul lunii, în ajunul marelui meu sfânt, Nicolae"[37]. Același hram l-a avut și ctitoria din Serbia a lui Radu cel Mare, biserica de la Lopușina[38].

Un alt aspect al colaborării culturale româno-sârbe este legat de această mănăstire, dar de această dată cuprinde particularitățile arhitectonice ale așezământului. Cercetătorul sârb, M. S. Radojcić, a remarcat „elemente valahe încă nedefinite în arhitectura tardivă a vechiului Hopovo" și mai departe: „descoperirile noi a marilor cicluri de fresce de la Hopovo vor fi probabil primul impuls dat în sensul unei analize complexe, a unui stil tranzitoriu, important,

---

[32] Silviu Anuichi, *Relații bisericești*, p. 887-889.

[33] Theodor Codrescu, *Uricariul*, V, Iași, 1862, p. 228-230.

[34] Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 355-358; Ștefan Meteș, *Contribuțiuni nouă privitoare la familia boierească Buhuș din Moldova*, extras din ARMSI, s. III, t. VII, București, 1927, p. 20.

[35] Unele tradiții de familie în daniile făcute creștinătății sud-dunărene au fost evidențiate de Radu Crețeanu, *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, în „Etudes byzantines et postbyzantines", I, București, 1979, p. 135-151.

[36] Milan P. Șesan, *Cultul sfinților naționali în Biserica ortodoxă sârbă (în secolele XIII și XIV)*, Cernăuți, 1935, p. 3; Petru Rezuș, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1940, *passim*.

[37] *Poporul român și lupta de eliberare a popoarelor din Balcani*, p. 153-154; Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente*, XIV/1, București, 1915, p. 46-47.

[38] G. Balș, *O biserică a lui Radu cel Mare în Serbia la Lopușina*, în BCMI; IV, București, 1911, p. 197.

format în condiții particulare, la mănăstirile din Fruška – Gora, unde s-au intersectat, în secolele XVI și XVII, curentele artei italiene, bizantine și române alături de arta Muntelui Athos"[39].

Hrisovul ascuns, până acum, sub pecetea tainei, revelează și confirmă un șir de domni moldoveni, sprijinitori ai ortodoxiei – primul dintre ei, Vasile Lupu, a reînnodat o tradiție a daniilor către Biserica sârbă, formulând pentru domnii care i-au urmat și, mai ales, pentru fiul său, un plan panortodox și o obligație. Astfel, necunoscutele politicii religioase urmate de Ștefăniță Lupu se lămuresc, dacă sunt privite prin prisma moștenirii tatălui său, care a fost în prima jumătate a secolului al XVII-lea unul dintre stâlpii Ortodoxiei și, alături de Matei Basarab, a „întunecat" pretențiile țarilor de a fi singurii și cei mai puternici sprijinitori ai pravoslavnicei credințe. Mănăstirile sârbe au reprezentat un mijlocitor între Moldova și Bizanț, iar prin milosteniile făcute acestora domnii români, Vasile și Ștefăniță Lupu, Istratie Dabija și Șerban Cantacuzino[40], au „recuperat"[41] un principiu al moștenirii bizantine – de a fi suverani dreptcredincioși și apărători ai creștinătății ce fusese cuprinsă, demult, în granițele imperiului porfirogeneților.

ANEXA

† Бл(а)гоч(и)стивомȣ и Х(рист)олюбивомȣ, и съ выше ѡт вышнѧго Промысма, С(вѧ)тыим Д(ȣ)хомъ събладаемомȣ, въ Х(рист)а Б(ог)а Промысма, бл(а)говѣрномȣ, и Б(о)гохранимомȣ иже въ велицѣи свѣтлости въсїавша ѡт бл(а)гаго коренѣ г(о)сп(о)дарскаа, славномȣ и самодръжавномȣ, великомȣ г(о)сп(о)дарȣ, Їѡ Стефанȣ г(о)сп(о)д(и)нȣ, г(о)сп(о)д(и)нȣ воеводѣ въсеи Молдовлахїистѣи Земли и прочїх, о г(оспод)и радовати се и много лѣтнѣ въ съмиренїи здравствовати, съ бл(а)говѣнчаною г(ос)пождею и бл(а)городыми чеди г(о)сп(о)дства ти, и съ въсѣми велможи вѣрно прѣд стоещими великомȣ ти г(о)сп(о)дствїю съ истинною о Х(рист)ѣ, аминъ.

[39] M. S. Radojcić, *Rapports artistiques serbo-roumains de la fin du XIV – jusqu'à la fin du XVII – siècle a la lumière des nouvelles découvertes faites en Jougoslavie*, în „*Actes du Colloque international de civilisations balcaniques*, Sinaia, 1962, p. 23-30; P. Henry, *Les principes de l'architecture religieuse serbe et l'école moldave*, în *Orient et Byzance*, IV, *L'art byzantin chez les Slaves*, I, 2, Paris, 1930, p. 295-302.

[40] B. P. Hașdeu, *op. cit.*, p. 56.

[41] Ștefan S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea" Bizanțului: prima „operă" a spătarului Nicolae Milescu*, în AIIAI, XXII, II/1985, p. 441-461.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Иже въ Сръбстѣи Земли, ц(а)рскаа с(вѧ)та и с(вѧ)щенна обытѣль монастиръ Хопова, храмъ С(вѧ)таго Архїерарха и чюдотворца Николъ Мириликїискаго, идеже и моцти почивають С(вѧ)т(а)го Велико М(ъ)ч(ь)ника Феωдора Тирона, многые цѣлби твореще въ славꙋ Х(рист)а Б(о)га нашего тоеже, обытѣли смѣреннїи архимандритъ Висарїωнъ їермонах с(вѧ)щенници и дїакони и старци смѣренное поклоненїе сътвараем прѣсвѣтломꙋ ти г(о)сп(о)дствїю и м(о)лимъ иже въ Троици славима Б(ог)а и Прѣчистꙋю его М(а)т(е)ръ и С(вѧ)т(а)го Николꙋ и въсе с(вѧ)тые, ωк(о) да ꙋтврьдитъ И ꙋкрѣпитъ прѣм(и)л(о)стивїи г(осподин)ъ дръжавꙋ г(ос)п(о)дствїа ти, много лѣтнѣ г(о)сп(о)дствова ти въ съмиренїи, ...[1] бꙋди прѣд ...[1] послахом ωже о Х(рист)ѣ братїю, нашꙋ д(ꙋ)ховника Севастїана, съ братїею, еже поклоити се великомꙋ ти г(о)сп(о)дствїю, вьмѣсто въсѣхъ нас и да скажꙋтъ о прѣбыванїи с(вѧ)т(а)го монастира, и ω прискръбномꙋ житїю нашемꙋ, под агарѣнскымъ рꙋками, мꙋчими, мнωгы бѣды и нꙋжди тръпим, единъ Б(ог)ъ вѣстъ, а помоцти не имамы ни ωт кꙋдꙋ, тъчїю надеждꙋ имамы на прѣм(и)л(о)стиваго Б(о)га и на прѣчистꙋю его М(а)т(е)рь и на твое г(о)сп(о)дствїе. Пакы, да вѣстъ прѣсвѣтлости г(о)сп(о)дствїе зане имѣимъ хрисоволъ ωт Василїа воеводы, ωкоже и г(о)сп(о)дствїе тꙋ вѣстъ и свѣдтелствꙋетъ име г(о)сп(о)дствїа ти, на писанное въ хрисоволи, и м(о)лим(ъ) се и милиседѣемъ и покланием се лице къ земли, и челом биемъ и свѣтлѣити рꙋцѣ цѣлꙋемъ, и м(о)лимъ прѣм(и)л(о)стиваго Б(ог)а и Прѣчистꙋю Єго М(а)т(е)ръ и С(вѧ)т(а)го Николꙋ и С(вѧ)т(а)го Велико М(ъ)ч(ь)ника Феωд(о)ра Тирона и все с(вѧ)тые пр(ъ)да много лѣстьствꙋеши на прѣесвѣтлѣм прѣстолѣ и бꙋдеши нам новы ктиторъ и да свои златопечатник ωкож(е) и прѣжны г(о)сподїе и прѣм(и)л(о)стивїи господь Б(о)гъ м(о)л(и)твами прѣс(вѧ)тые Б(огоpиди)це да дарꙋетъ ти зде мнωго лѣтиѣ г(о)со(о)дствова ти и въ съмиренїи здраствовати тѣлеснѣ вькꙋпѣ и д(ꙋ)ше їспитѣлиѣ а таможе да спотбит(ъ) те ц(а)рствїꙋ н(е)б(е)сномꙋ съ въсѣми с(вѧ)тыми въ безкончьные, амин.

Смѣреннїи архїмандритъ Висарїωнъ їеромонах и бл(а)гомол(ебни)цъ г(о)сп(о)дствїю ти.

Бл(а)гочистивомꙋ и въ Х(рист)а Б(ог)а бл(а)говѣрномꙋ, славномꙋ и самодръжавномꙋ, г(о)сп(о)д(и)нꙋ г(о)сп(о)д(и)нꙋ, и великомꙋ г(о)сп(о)д(а)рꙋ, Їω Стефанꙋ воеводѣ, въсеи Мол(до)влахїи, чистно да въ рꙋчит се, въ г(о)сп(о)дстьвнои его рꙋцѣ, въ столнѣм его, граде Ꙗшꙋ, съ поклоненїемъ.

† Binecinstitorului și de Hristos iubitorului și cu harul Celui de Sus, păzitor al Sfântului Duh, întru Hristos Dumnezeu binecredinciosului și de Dumnezeu binepăstrătorului, care spre cea mai mare slavă, din bună rădăcină domnească, stăpânului și slăvitului și singur stăpânitorului, domnului domn și marelui domn, Io Ștefan voievod a toată Țara Moldovlahiei și a altora, întru Domnul să te bucuri și întru mulți ani în pace și sănătate, cu bine încoronată doamnă și de bun neam copii ai domniei tale și cu toți preaputernicii întru credință, înaintea înălțimii tale domnești, cu adevăr întru Hristos, amin.

Iată, în Țara Sârbească, împărătescul, sfântul și ocrotitul lăcaș, mănăstirea Hopovo, cu hramul Sfântului Arhierarh și făcător de minuni Nicolae din Mira Lichiei, unde se odihneasc și moaștele Sfântului Mare Mucenic Theodor Tiron a-tot-vindecătorul, întru slava lui Hristos Dumnezeului nostru, care este lăcașul smeritului arhimandit Visarion ieromonah. Noi, căluării și diaconii și stareții, ne plecăm cu smerenie prealuminatului domn și ne rugăm Sfintei Treimi a lui Dumnezeu și Preacuratei Lui Maici și Sfântului Nicolae și tuturor sfinților, ca să întărească și să împuternicească preamilostivul Dumnezeu puterea domniei tale, mulți ani să domnești cu smerenie …[1] a fost înainte …[1] am trimis dintre frații noștri întru Hristos pe duhovnicul Sevastian cu frații ca să se închine înălțimii tale domnești, toți împreună, ca să povestească despre viețuirea sfintei mănăstiri și despre îndurerata noastră viață, sub chinurile stăpânirii agarenilor, mult cunoscute nevoi îndurând, singur Dumnezeu le știe, iar ajutor nu avem de nicăieri, deopotrivă nădejde avem de la preamilostivul Dumnezeu și de la Preacurata Lui Maică și de la domnia ta. Iarăși, vestim pe prealuminata ta domnie, precum avem hrisovul de la Vasilie voievod, cum este și domniei tale știut și mărturisește numele domniei tale scris în hrisov și ne rugăm și ne milostivim și ne închinăm cu fața la pământ, lovindu-ne fruntea și sărutând mâinile luminăției tale și ne rugăm preamilostivului Dumnezeu și Preacuratei Sale Maici și Sfântului Nicolae și Sfântului Mare Mucenic Theodor Tiron și tuturor sfinților ca întru mulți ani să te țină pe prealuminatul tron, să ne fii ctitor nou și să fii al său dăruitor de hrisov, ca domnii dinainte. Și preamilostivul Domnul Dumnezeu, cu rugăciunile Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, să-ți dăruiască mulți ani domniei tale și sănătate trupească în pace, împreună cu sufletul fără ispită și acolo să te ducă în împărăția cerească cu toți sfinții fără de sfârșit, amin.

Smeritul arhimandrit Visarion și călugării domniei tale.

<Pe verso, adresa>: Binecinstitorului ieromonah și în Hristos binecredinciosului, slăvitului și singur stăpânitorului, domnului domn și marelui domn, Io Ștefan voievod a toată Moldovlahia, cu cinste să i se înmâneze în mâinile domniei sale, în a sa cetate de scaun Iași, cu închinăciune.

Arhivele Naţionale Iaşi, Documente, CDLIX/39. Original, rupt la îndoitura orizontală (40/29 cm.), filigran, cerneală neagră, pecetea mănăstirii în tuş negru, deteriorată, cu legenda: † Сїа печать монастир Хо<пова> ... Николаи и С(вѧ)т(а)го М(ъ)ч(ь)ника Өеωдор („† Această pecete a mănăstirii Ho<povo> ... Nicolae şi Sfântul Mucenic Theodor"); în câmpul sigiliului apare o biserică cu trei turle şi imaginea celor doi sfinţi: С(вѧ)т(а)го Николаи („Sfântul Nicolae") şi С(вѧ)т(а)го Өеωдор („Sfântul Theodor").

[1] Rupt.
[1] Rupt.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Petronel Zahariuc

DATE NOI DESPRE LEGĂTURILE ȚĂRILOR ROMÂNE CU EPIRUL

Într-un studiu publicat în 1914, la puțină vreme după sfârşitul războaielor balcanice, N. Iorga, refăcând topografia ecleziastică a Greciei din vremurile turcocrației, scria: „timp de mai multe veacuri o țară de săraci muncitori ai pământului a sprijinit, pe lângă sarcina păstrării neamului său şi aceea a înfruntării primejdiilor ce veneau asupra Apusului harnic şi înfloritor, pe lângă misiunea de a mijloci cultural şi politic între Răsărit şi Apus, pe lângă adăpostirea învățăturii ortodoxe şi întreaga viață mănăstirească a grecilor, din care apoi a răsărit idealul lor de regenerare în vremurile contemporane"[1]. Marele istoric s-a străduit să refacă din cioburi risipite potirul slujirii ortodoxe a neamului românesc, găsind aceste cioburi „aruncate" prin majoritatea mănăstirilor greceşti, de la Ianina şi Pogoniana până în Rhodos şi Chios, din Creta şi Pelopones, până la Constantinopol şi Halki. Folositoare trudă şi bun temei pentru urmaşii întru scotocirea tainelor trecutului. Unele din aceste „cioburi", mărturii ale faptelor bune făcute de înaintaşi, au rămas tăinuite până astăzi; după cum se spune în hrisovul lui Petru cel Tânăr din 1568: „multe lăcaşuri sunt după măsura faptelor bune, iar faptele bune de multe feluri, adică: dragostea şi milostenia, postul şi înfrânarea, credința, nădejdea"[2]. Cu credința că aceste neînsemnate fărâme pot fi folositoare şi cu nădejdea că au să mai răsară şi altele, vom înfățişa mai jos câte ceva din istoria jertfei româneşti pentru Ortodoxie – câteva ştiri despre mănăstirile epirote Giromeri şi Sfântul Nicolae din Ianina.

La scrierea bogatei cronici a relațiilor româno-epirote au lucrat mulți dintre marii noştri istorici[3], contribuțiile lor fiind adunate în monografia fundamentală

---

[1] N. Iorga, *Fundațiunile domnilor români în Epir*, în AARMSI, s. II, t. XXXVI, Bucureşti, 1914, p. 906.

[2] Ion Radu Mircea, *Relations culturelles roumano-serbes au XVIe siècle*, în RESEE, 1963, p. 417-419; *DIR*, B. Țara Românească, XVI/3, p. 262-263.

[3] Victor Papacostea, *Esquisse sur les rapports entre la Roumanie et l'Épire*, în „Balcania", I, Bucureşti, 1938, p. 230-244; N. Iorga, *op. cit.*, p. 881-906; idem, *Fondations religieuses des princes roumains en Orient - Monasteres des Meteores en Thessalie. Fondations des princes*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– *Epirul şi Ţările Române* – datorată Ariadnei Camariano-Cioran[4]. Bogăţia ştirilor cuprinse în această carte confirmă afirmaţia aceleiaşi cercetătoare: „Epirul este, din câte se pare, provincia grecească care a beneficiat de ajutoarele cele mai importante, atât din partea grecilor de pretutindeni, cât şi din partea Ţărilor Române”[5].

Începutul acestor danii făcute de domnii şi boierii români se află undeva la mijlocul veacului al XVI-lea, deoarece, după cum a remarcat N. Iorga, „această provincie balcanică, în care, pe lângă foarte mulţi albanezi, trăiau şi atâţia români, chiar în oraşe, fiind orientată, nu spre nordul dunărean, ci spre Italia, şi în special spre Veneţia, stăpână odinioară şi pe celălalt mal adriatic”[6]. Şi, tot el, adaugă: „Ar trebui cercetări la faţa locului pentru a se putea şti data când aceste biserici şi mănăstiri s-au împărtăşit întâiaşi dată de dărnicia domnilor români; multe din mănăstirile închinate lor, dispărând, n-au lăsat nici măcar acte care să ne poată sta la îndemână”[7]. Iar dreptatea spuselor sale reiese cu prisosinţă din rodnicul pelerinaj făcut pe la aceste mănăstiri de Marcu Beza[8], în vremea dintre cele două războaie. Cercetări asupra istoriei unora dintre aceste mănăstiri a întreprins cunoscutul istoric grec, L. Vranoussis. Tot el a trimis, în urmă cu peste patru decenii (în 1958) la Biblioteca Academiei Române, câteva fotocopii ale unor hrisoave prin care domnii români făceau danii mănăstirii Giromeri, din apropiere de Ianina (originalele se păstrează la Arhivele din Atena, unde au ajuns în urma ruinării mănăstirii)[9]. Este vorba de două documente muntene, unul de la Radu vodă Leon, cu data de 14 august 1667, şi altul de la Antonie vodă din Popeşti, emis în iulie 1669, şi de un document moldovenesc dat de Gheorghe vodă Ştefan, în limba slavonă, cu data de 18 ianuarie 1657, rămase până acum inedite (existenţa lor a fost semnalată de Ion Radu Mircea[10]).

---

roumains en Épire, en Morée, à Constantinopol dans les îles et sur la côte d'Asie Mineure, în BSH, 1914, p. 241-270.

[4] Ariadna Camariano-Cioran, *L'Épire et les Pays Roumains*, Ianina, 1984, 292 p. (vezi şi recenzia lui Paul Mihail, în AIIAI, t. XXIII, 1986/II, p. 12-14).

[5] Ariadna Camariano-Cioran, *Aides pécuniaires fournies par les Pays Roumains aux écoles greques (I)*, în RESEE, t. XVII, nr. 1, 1979, p. 145.

[6] N. Iorga, *Fundaţiunile domnilor români în Epir*, p. 884.

[7] *Ibidem*, p. 885.

[8] Marcu Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ed. II, Bucureşti, 1937; idem, *Biblioteci mănăstireşti în Epir, Rodos şi Paros*, în AARMSL, s. III, t. VII, 1934, p. 237-241.

[9] L. Vranoussis, Θρησκεγτικη και ηοικη Εγκλοπαιδεια, t. IV, Atena, 1964, p. 500-501 (mulţumesc şi pe această cale domnului profesor Petre Ş. Năsturel pentru amabilitatea cu care mi-a făcut cunoscut acest text); Ion-Radu Mircea, *op. cit.*, p. 412, nota 153.

[10] Ion Radu Mircea, *op. cit.*, p. 411, nota 142; Virgil Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare*, I *(Albania – Grecia)*, Bucureşti, 1991, p. 556 (hrisovul de la Antonie vodă este aşezat sub data greşită 1679); Dimitris Kamaroulias, *Ta Movaarvpia nq Hxsipo,* Atena, 1996, p. 12.

Mănăstirea Giromeri (Geromeri, Hieromerion; Eromeri, în actele româneşti) a fost ridicată de călugărul Nil din Ieriho, venerat mai târziu ca sfânt, cândva în intervalul 1285-1310, pe domeniul familiei Apsaras (din această familie se trage, prin femei, ginerele epirot al lui Petru vodă Şchiopu, Zotu Ţigaras[11]), cu ajutorul despotului de Epir, Ioan II Orsini, a soţiei acestuia, Ana Paleolog, şi a doi nobili, Nicolae Apsaras şi Aristarh Kapandritis. În perioada imediat următoare, mănăstirea a primit ajutor de la despoţii sârbi sub a căror autoritate a intrat Epirul. Aşezământul monahal a decăzut treptat din pricina înstăpânirii otomane în zonă, dar a renăscut în a doua jumătate a secolului XVI, atunci când mănăstirea a fost refăcută (în 1568), cu ajutorul unui epirot stabilit în Ţara Românească, Oxiotis aga, şi declarată, în acelaşi an, stavropighie patriarhală, fiind pusă sub directa ascultare a Patriarhiei de Constantinopol[12].

De acest moment al reconstrucţiei se leagă şi prima miluire venită din partea unui domn român. Hrisovul are anul de la Hristos 1568 şi aparţine lui Petru vodă cel Tânăr, fiul lui Mircea Ciobanul şi al Chiajnei, fiica lui Petru Rareş. Obrocul dat sfintei mănăstiri a reieşit atât din dreapta credinţă a domnului, credinţă mărturisită de un psalm intercalat în textul hrisovului: „în acelaşi chip cum doreşte cerbul spre izvoarele de apă, aşa doreşte sufletul meu către tine, Dumnezeule", cât şi din drept măritoarea faptă făcută de înaintaşii săi: „stăpânitori, împăraţi şi cneji" (în textul slav: владателие, царие и кнеѕи). Aici este vorba de ascendenţii săi în linie maternă, despoţii sârbi din familia Brancovici. Tot acest frumos hrisov pomeneşte de ajutorul dat la zidirea mănăstirii de „Sfântul rege Ştefan". După părerea lui Ion-Radu Mircea este vorba de Ştefan Duşan, în vremea căruia Epirul a fost sub stăpânirea sârbilor[13]; în timp ce Petre Ş. Năsturel nu crede că „sfântul rege" este Ştefan Duşan, pentru că acesta „este mai cunoscut ca împărat, decât ca rege"[14].

---

[11] N. Iorga, *op. cit.*, p. 884; pe linie paternă, membrii familiei Tzigaras coboară dintr-o altă familie epirotă de frunte, Vradeto (Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 147).

[12] Despre această mănăstire, vezi Petre Ş. Năsturel, *Le monastère épirote de Giroméri et la Valachie. Premiers contacts (1567-1568),* comunicare la al VIII-lea Congres internaţional de studii sud-est europene, Bucureşti, august, 1999 (mulţumesc domnului profesor pentru bunăvoinţa cu care mi-a pus la dispoziţie manuscrisul); idem, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654,* Roma, 1986, p. 228, n. 7; p. 253; Dumitru Nastase, «*Βοεβοας και Ουγγροβλαχιας και αυτοκρατορ Ρωμαιων*. *Remarques sur une inscription insolite.* Extras din „Byzantinische-neugriechische Jarbücher", XXII, Atena, 1976, p. 9-10, nota 3; Ion Radu Mircea, *op. cit.*, p. 409-414; Donald M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479*, Cambridge, 1984, p. 243-245 (paginile din această lucrare, referitoare la mănăstirea Giromeri, mi-au fost semnalate de colega Maria Magdalena Székely, căreia îi mulţumesc şi aici).

[13] Ion-Radu Mircea, *op. cit.*, p. 411-412.

[14] Petre Ş. Năsturel, *Le monastère épirote de Giromeri et la Valachie. Premiers contacts (1567-1568).*

Darul făcut de domnul muntean a fost reînnoit peste aproape un veac, de această dată de un domn moldovean, Gheorghe Ştefan, care triplează suma de bani hărăzită mănăstirii – dă obştii călugăreşti 3 000 de aspri, iar călugărilor, care vor veni în fiecare an să-i ia, câte 300 de aspri. „Noul ctitor" al mănăstirii „Eromeri, din Rumelia" a urmat, poate, exemplul predecesorului său în scaunul domnesc, Vasile Lupu, ale cărui binefaceri au cuprins întreg spaţiul sud – dunărean. Cartea de danie, singura pe care o cunoaştem până acum, pornită din cancelaria unui domn moldovean către o mănăstire epirotă, a fost scrisă cu două zile înainte de o alta îndreptată spre mănăstirea Iviron de la Muntele Athos[15], ceea ce poate arăta prezenţa în Iaşi a unui grup de călugări şi ierarhi sud – dunăreni, aflaţi pe drumul de întoarcere de la Moscova.

Dacă despre daniile domnilor moldoveni pentru mănăstirile din Epir au ajuns până la noi foarte puţine ştiri, despre daniile făcute de domnii munteni se ştiu mult mai multe lucruri, ceea ce arată că legăturile Ţării Româneşti cu Epirul au fost mult mai intense[16], multe mănăstiri din diocezele epirote, Ianina şi Pogoniani, având bogate metoace la Nordul Dunării. Astfel, de mănăstirea Sfinţilor Părinţi din Ianina atârna ctitoria lui Matei Basarab, mănăstirea Sărindar, iar mănăstirii Sfântul Ilie din Zitza (lângă Ianina) îi era închinată mănăstirea Sfântul Ioan din Bucureşti. Mănăstirile din dioceza Pogoniani aveau două importante mănăstiri în Bucureşti: mănăstirea ridicată de epirotul Ghiorma banul, numită Grecii, şi mănăstirea Stavropoleos[17].

Pe lângă aceste mănăstiri închinate, călugării greci au obţinut de la domnii munteni şi ajutoare în bani, mai ales în a doua jumătate a veacului al XVII-lea; banii româneşti au contribuit din plin la renaşterea grecească. Faţă de alte mănăstiri epirote, mănăstirea Giromeri se pare că nu a beneficiat din partea domnilor munteni de prea multe ajutoare. În hrisovul dat în 1667 de Radu vodă Leon se spune: „această sfântă mănăstire a fost miluită şi de alţi domni mai denainte vreme, precum am văzut domnia mea şi hrisovul răposatului Io Petru voievod de milă". Se poate ca părintele ieromonah Hrisant să-i fi arătat domnului actul de la Petru vodă cel Tânăr, pentru că între timp mănăstirea nu mai obţinuse alte danii. În următorul act, dat de Antonie vodă din Popeşti, este

[15] Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, 211; Petronel Zahariuc, *Legăturile Ţărilor Române cu mănăstirea Iviron de la Muntele Athos: noi documente*, în *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*, vol. îngrijit de Lucian Leuştean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iaşi, 2002, p. 269-288.

[16] Despre o danie a lui Mircea Turcitul către o mănăstire din Epir, cu hramul Sfântul Ilie Proorocul (din păcate greu de identificat), a scris recent Ştefan S. Gorovei, *Un document fără pecete şi o pecete fără document*, în *In honorem Paul Cernovodeanu*, ed. Violeta Barbu, Bucureşti, 1998, p. 96-102.

[17] N. Iorga, *Fundaţiunile domnilor români în Epir*, p. 884-889.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

amintit același hrisov de la Petru cel Tânăr, cât și acela de la Radu Leon. Ajungând „domn și biruitor al Țării Românești”, Radu Leon a întărit mănăstirii *Panaghia Odighitria* de la „Eromeri” 3 000 de aspri pe an, iar călugărilor, care vor veni să-i ia, câte 300 de aspri. Ca și hrisovul din 1568 și acest act are o frumoasă introducere religioasă, o justificare liturgică a jertfei făcute. Se vede cum printr-o reușită parabolă este sintetizată misiunea domnilor români, care, se spune în același hrisov, „cu neharnică vrednicie” au apărat duhul ortodox într-o lume acoperită de Islam, urmând și pe această cale împăraților bizantini. Antonie vodă din Popești, „stăpânitor și domn a toată Țara Ungrovlahiei”, reîntărește dania predecesorului său în scaun; de acestă dată, egumen al mănăstirii era episcopul Parthenie (acesta păstorise, probabil, vreunul dintre scaunele episcopale din zonă, pentru că abia la începutul secolului XIX mănăstirea devine scaun episcopal[18]).

Cealaltă mănăstire epirotă din dioceza Ianina, cu hramul Sfântul Nicolae[19], s-a bucurat de ajutoarele venite de această dată din Moldova, de la un boier moldovean cu obârșie epirotă – Leondari vameșul. Printre numeroșii negustori greci, veniți în Moldova în prima jumătate a veacului XVII, se găsește și acest Leondari, ajuns mare vameș pe la începutul domniei lui Vasile Lupu. A fost unul dintre apropiații lui Vasile vodă, a murit în Moldova, iar averea sa a rămas pe seama domniei. Despre acest fapt aflăm dintr-o poruncă dată de sultanul Ibrahim I beilerbeiului de Damasc: „a ajuns la auzul meu împărătesc faptul că, cei patruzeci de mii de reali, care fac optzeci de pungi, precum și unele lucruri pe care voievodul Lupul, care este voievod al Moldovei, le trimisese la Ierusalimul cel ilustru – potrivit tradiției lor mincinoase – prin boierul său numit..., locuitor din cazaua Ianina, din vilaetul Rumelia. Sus-numitul creștin, mergând cu negoțul în Moldova, a murit acolo, fără a lăsa moștenitori. De aceea, banii respectivi reveneau miriei. Cu toate acestea, pentru a scăpa gurușii respectivi, sus-numitul voievod i-a convertit în aur și i-a trimis în acea parte”[20]. Actul nu este întru totul lămuritor. Numele boierului de obârșie epirotă, trimis la Ierusalim, nu este pomenit (ar putea fi vistiernicul Penișoară, care, tocmai în această vreme, „dispare” din documente). De asemenea, nu putem ști dacă banii rămăseseră după moartea negustorului sau dacă nu cumva erau o donație sau un depozit a lui Vasile Lupu[21].

---

[18] L. Vranoussis, *op. cit.*, p. 502.

[19] Nu am reușit să identific mănăstirea epirotă cu acest hram.

[20] Tahsin Gemil, *Relațiile Țărilor Române cu Poarta otomană în documente turcești (1601-1712)*, București, 1984, p. 250-251; data actului a fost, în parte, reconstituită de editor: "<164>2 decembrie 1 (<105>2 Șevval 9)".

[21] Ștefan Andreescu, *Gândul și faptele lui Vasile Lupu*, în *Restitutio Daciae*, II, *Relațiile*

Oricum ar fi, se pare că „locuitorul din cazaua Ianina”, mort în Moldova, este marele vameş Leondari, despre care aflăm următoarele de la însuşi Vasile vodă, atunci când întăreşte satul Clicicăuţi mănăstirii Golia: „acel sat a fost mai înainte drept domnesc ascultător de oraşul Hotin, şi au fost dat acel sat de Radul voievod boieriului său, Tudori grecul, biv vel vameş. Şi după aceea, Tudori vameş au vândut acel sat altui grec boieriu, anume Leondari, tij vameş, în zilele domniei mele. Şi după aceea, Leondari vameşul au murit şi au fost străin şi copii n-au făcut, şi au rămas acel sat iarăşi domnesc, spre oraşul Hotin, precum şi mai înnainte au fost”[22]. După 1640, documentele păstrate nu conţin prea des numele lui; la începutul anului 1641, Leondari apare printre martorii unei danii făcute mănăstirii Golia de Ioan, fiul lui Condrea (Conde) vameş[23]. După această dată, îl regăsim abia în vara anului 1642, când îşi redactează testamentul. Marele vameş s-a stins din viaţă în vara anului 1642, pentru că în noiembrie Vasile Lupu a întărit mănăstirii Aron Vodă satul Pârliţi, din ţinutul Soroca, care-i fusese dăruit de Leondari pentru „pomenirea” sufletului său[24].

Acest „grec boieriu”, anume Leondari, nu este altul decât negustorul „Leondaris Ghioumas” (Ghiorma), care în testamentul său, scris la Iaşi, la 17 iulie 1642, spune că a trimis la Veneţia „à son neveu, Epiphanios egoumenos, 4.000 ocques de cire, valant 20 000 de ducats, le chergeant de déposer cette somme à la Zecca, afin que de sur ses revenus on fonde une école, non pas à Ioannina, mais à Constantinople. Il nommait éphores à Constantinople, Gheorghios Kantakouzinos et Mihail Kounoupis, cependant qu'à Venise il chergeait Epiphanios egoumenos et Kyriakos Sklivas, originaires de Ioannina, d'encaisser les intérets et les envoyer à Constantinople, où 100 ducats serviraient à payer le professeur et le surplus serait capitalisé en vue de la construction d'un local propre l'école”[25]. Mecenatul unchiului a fost continuat de nepot; egumenul

---

politice dintre Ţara Românească, Moldova şi Transilvania în răstimpul 1601-1650, Bucureşti, 1989, p. 136-137.

[22] N. Iorga, *Lucruri nouă găsite în Basarabia*, în RI, an. VI, nr. 3-6, 1920, p. 81 (act din 7 iulie 1649).

[23] *Ibidem*, p. 81.

[24] *Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, vol. II, Bucureşti, 1959, p. 332, nr. 1164 (un document de întărire pentru satele mănăstirii Aron Vodă, printre care se găseşte şi satul Pârliţi, este rezumat, sub data greşită 6 noiembrie 1633, de N. Grigoraş, *Biserica Aroneanu*, în MMS, XLIII, nr. 7-8, 1967, p. 534). Leondari cumpărase satul de la Eustratie logofătul în iulie 1639 (Gh. Ghibănescu, *Documente*, în „Arhiva”, IX, nr. 7-8, 1988, p. 477-479).

[25] Ariadna Camariano – Cioran, *Aides pécuniaires*, p. 149. Numele Ghiorma este frecvent printre epiroţii ajunşi în Ţările Române; epirotul Ghiorma, ajuns mare postelnic la curtea lui Petru cel Tânăr, a fost unul dintre inspiratorii daniei din 1568 (Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Epifanie a înfiinţat, la rândul lui, două şcoli: una la Atena şi cealaltă la Ianina[26]. Prin afacerile lui Leondari la Veneţia[27] şi la Ierusalim, prin sprijinul acordat mănăstirilor şi şcolilor greceşti, se poate observa mai bine lumea în care se mişca negustorimea adunată la curtea lui Vasile Lupu. La fel, capătă contur relatările călătorilor şi observatorilor străini despre averea pe care o avea Vasile Lupu la sfârşitul domniei: „toţi banii şi averile lui Lupu erau investite în afaceri comerciale în Constantinopol, Veneţia, Amsterdam şi Gdansk"[28].

Înainte de a muri, Leondari şi-a împărţit şi moşiile pe care le adunase în Moldova, gândindu-se atât la mântuirea sufletului său, cât şi la „mântuirea" rudelor sale. Ca şi în alte cazuri[29], au venit în Moldova un şir de nepoţi dornici să se îngrijească de averea unchiului lor. Astfel, vor deveni „moldoveni" Iane[30],

---

dregători din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV-XVII, Bucureşti, 1971, p. 60). Un alt mare boier, cu acelaşi nume, a fost unul dintre marii dregători din Sfatul lui Matei Basarab (*ibidem*, p. 105).

[26] Ariadna Camariano – Cioran, *L'Épire el les Pays Roumains*, p. 98.

[27] Pentru legăturile cu Veneţia ale negustorilor greci din Ţara Românească, vezi Gheorghe Lazăr, *Pepano: o familie de negustori greci în Ţara Românească. Consideraţii istorice şi genealogice*, în *In honorem Paul Cernovodeanu*, ed. Violeta Barbu, Bucureşti, 1998, p. 431-448.

[28] Ilie Corfus, *Noi informaţii despre români în vechi ediţii polone de documente*, în RdI, t. 31, nr. 3, 1978, p. 495. Şi Paul de Alep avea ştire despre comorile pe care le avea Vasile Lupu "în Polonia, în Austria, la Veneţia şi aiurea" (*Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, vol. îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmet, Bucureşti, 1976, p. 101). Prin intermediul acestor negustori greci şi-a răspândit Vasile Lupu averea în marile oraşe europene şi la Ierusalim. Despre aceste afaceri ale lui Vasile Lupu nu au ieşit până acum la lumină prea multe mărturii lămuritoare. La Veneţia, Vasile Lupu îl trimitea pentru cumpărături, în primăvara anului 1649, pe curteanul său (*aulicus meus*) Ştefan Bablai (A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, X, Bucureşti, 1938, p. 215, nr. 133); în luna mai, trimisul domnului cumpărase deja mătăsuri (Hurmuzaki, *Documente*, IV/2, p. 576, nr. DCXXVII). Vezi şi Ştefan Andreescu, *op. cit.*, p. 136-137.

[29] După moartea altui epirot (poate acesta nu s-a mai întors de la Ierusalim), Penişoară vistiernic, o parte din averea lui a rămas surorii sale, Alexandra, care a venit în Moldova, „de la Ianina, din Rumelia" (Gh. Ghibănescu, *Istoria unei moşii din secolul al XV-lea până astăzi*, în „Arhiva", I, 1889, p. 403; document din 28 februarie 1644. O altă soră, tot Alexandra, a lui Iorga mare postelnic, la 16 mai 1669, mărturiseşte că „după moartea lui, neavând cuconi din trupul său, câte ocine au avut au rămas toate noao surorilor dumisale, şi cându au fost în zilele lui Ştefăniţă vodă, strânsu-ne-am noi toate surorile şi nepoţii Iorgăi postelnicul aicea în ţară la împărţeala ocinilor" (Iulian Marinescu, *Documente relative la familia Neculce*, în BCIR, t. IV, p. 34, nr. 8).

[30] *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. I, ed. Ioan Caproşu, Petronel Zahariuc, Iaşi, 1999, p. 404-405, nr. 328, 329; două acte din martie 1646, în care îl găsim pe Iane printre martori. Doi – trei ani mai târziu, Iane îi dă lui Isar fost mare medelnicer părţi din satul Creveşti, primind în schimb jumătate din satul Şărbiceni, în ţinutul Hotin (*CDM*, supliment I, Bucureşti, 1975, p. 225-226, nr. 684; unii dintre membrii Sfatului au numele citite greşit de copist, ceea ce l-a

Brâzdei şi Hristodor. Ultimii doi au primit, din moştenirea unchiului lor, satul Orgoeşti (ţinutul Tecuci). O dată cu dreptul de stăpânire au primit şi toate privilegiile pe care le avea această moşie; acestea însă au fost „pierdute", în vara anului 1653, când „răsturnarea" lui Vasile Lupu i-a găsit pe nepoţii lui Leondari adăpostiţi între zidurile mănăstirii Golia[31].

Printre mănăstirile care trebuiau să se îngrijească de pomenirea lui Leondari, se găseşte şi o mănăstire din „patria" lui de obârşie – Epirul; este vorba de mănăstirea Sfântul Nicolae din Ianina. Acestei mănăstiri marele vameş îi dăruieşte părţi din satele Surdeşti şi Tăbuceşti, pe Bârlad. Satul Surdeşti, din ţinutul Bârlad, a fost cumpărat de Leondari, la 5 decembrie 1638, de la marele postenic Apostol Catargiul. La rîndul lui, Apostol Catargiul îl cumpărase de la marele comis Lupu Prăjescul şi de la soţia acestuia, Safta, fiica marelui logofăt Ionaşco Ghianghea[32]. Nu toate părţile de sat cumpărate au fost dăruite acestei mănăstiri; o parte a fost dată înapoi vechilor stăpâni, de la care fusese cumpărată de Lupu Prăjescu. O dată cu pământul primit, vechii stăpâni ies din „vecinătate", redobândindu-şi statutul pierdut. Aceste părţi de sate sunt singurele posesiuni, despre care avem ştiinţă până acum, ale unei mănăstiri din Epir în Moldova. Actul de danie s-a pierdut sau nu a ieşit până acum la lumină din tainiţa vreunei mănăstiri epirote, astfel că avem ştire despre dania vameşului Leondari din două acte mai târzii, din iulie şi octombrie 1669.

La 15 iulie 1669, Enache grămăticul, tatăl vitreg al lui Ion Neculce[33], duce la Surdeşti o poruncă domnească pentru hotănicirea acestui sat. Călugării epiroţi au găsit ascultare la Gheorghe Duca, şi el un epirot, care îl cunoscuse probabil la curtea lui Vasile Lupu, pe binefăcătorul mănăstirii. Mărturia hotarnică, întocmită de fostul pitar Bejan Gheuca şi de „oamenii buni şi bătrâni, megiiaşi de prenpregiur" (unii dintre ei iertaţi de *vecinie* de vameşul Leondari), şi cartea de judecată a domnului ne întregesc imaginea asupra a ceea ce însemna un sat

---

îndreptăţit pe N. Iorga să scrie la sfârşitul rezumatului pe care l-a publicat: „Copie, cu traducere târzie. Poate fals"; *Documente tecucene şi bârlădene*, în BCIR, t. IV, p. 166-167, nr. 10).

31 Gheorghe Ghibănescu, *Surete şi izvoade*, V, p. 123-124, nr. CXXXV (act din 16 iulie 1671; Leondari cumpărase satul de la Paza, sora lui Iurco logofăt). Prin Hristodor, familia epirotului Leondari va cunoaşte în Moldova şi o a treia generaţie. Astfel, la 13 iulie 1681, Tănase negustor, fiul lui Hristodor şi nepotul lui Leondari vameş, primeşte întărire pentru acelaşi sat, Orgoeşti (Arhivele Naţionale Iaşi, Documente, DCLXI/13).

32 Actul este inedit, nefiind cuprins în volumul din colecţia naţională de documente, *Documenta Romaniae Historica*, A, Moldova, pentru anii 1637-1638, editat de C. Cihodaru şi I. Caproşu, drept pentru care îl publicăm aici.

33 Dumitru Velciu, *Un diac din secolul al XVII-lea: Enache grămăticul, cămăraş de ocnă, tatăl vitreg al cronicarului Ion Neculce*. Extras din "Limbă şi literatură", vol. XX, Bucureşti, 1969, 9 p.

închinat unei mănăstiri grecești la vremea respectivă. Unii dintre călugări veneau în țară și vindeau fără știrea egumenului și a soborului mănăstiresc diferite posesiuni, pe care apoi mănăstirea le recâștiga după intervenția domniei și, adeseori, după intervenția patriarhilor Orientului. În cazul de față, un „călugăr amăgeu” a vândut părțile de sate și vadul de moară de două ori, o dată fostului șetrar Gheorghiță Bogdan și a doua oară unui grec, Iani „scutariul”. Domnul a „rupt” actele de vânzare și a reîntărit mănăstirii ocina; pentru a avea o oarecare garanție, călugării epiroți „au pus și herăia, 12 zloți”, în vistieria domnească, reintrând în posesia părților de sate și a vadului de moară. Credem că stăpânirea ocinilor a mai „produs” și alte acte, care, atunci când vor fi descoperite, vor lămuri mai bine legăturile dintre Moldova și îndepărtata mănăstire epirotă. De asemenea, cercetări viitoare vor scoate probabil la lumină actele de danie propriu-zise, prin care un fiu al Epirului a contribuit la supraviețuirea vieții mănăstirești într-un spațiu aflat sub controlul direct al turcilor.

Am prezentat aceste acte având în gând *motto*-ul ales de Petre Ș. Năsturel pentru a deschide cartea sa despre legăturile românilor cu „Măgura Athonului”: „Adunați firimiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva”.

ANEXE

1. 1657 (7165) ianuarie 18, Iași

† Въ имѣ Ѡт(ь)ца и С(ы)на и С(вѧ)т(а)го Д(ꙋ)ха, Трроице С(вѧ)таа единосѫщна и нераздѣлима, амин. Съ аз, раб Вл(а)д(ь)кы моемꙋ Г(оспод)ꙋ Б(ог)ꙋ и Сп(а)сꙋ н(а)шемꙋ Инс(ꙋ)с(ꙋ) Х(рис)тꙋ и Тро(и)ч(и)скы поклоник, Иѡ Гиѡргїе Стефан воевода, Б(о)жїю м(и)л(о)стию, г(о)сп(о)д(а)ръ Земли Мѡлдавскои. Ѡж(е) г(ос)п(о)дств(а) ми бл(а)гопроизволих н(а)шим бл(а)гим произволенїем, чистим и свѣтлим с(ъ)рд(ь)цем, ѡт бъсеѧ н(а)шеѧ д(ꙋ)шеѧ и ѡт Б(ог)а помощїѧ кꙋпножи и Съвѧтом и съ бл(а)гословенїем четирим наших с(вѧ)тль молдавских кир Гедиѡн архїеп(и)скоп и митрополит Сꙋчавскои, и кѷр Ѩнастасие еп(и)скоп Романскїи, и кѷр Сава еп(и)скоп Радовскїи, и кѷр Ѳеѡфан еп(и)скоп Хꙋшскїи, възреновах г(о)сп(о)дств(а) ми иним с(вѧ)топочившим г(о)сп(о)д(а)рим иж(е) пом(и)л(о)ваше и ꙋкрѣпише с(вѧ)тих монастирах. Тѣм ради и г(о)сп(о)дств(а) ми ꙋмилостивихом сѧ и дадохом и пом(и)л(о)вахом с(вѧ)тѣи монастири, нарицаемїѧ Еромери, ѡт Рꙋмелли, идеже ест храм ꙋспенїѧ Прѣс(вѧ)тѣи Б(огороди)це Марїѧ и сътворихом г(о)сп(о)дств(а) ми ѡбичнъи ѡброк ѡт Б(ог)а даанаго нам стежанїе, ѡт год до год, по ҂гф тисѧчи аспри и

братїам приходѣще по ҂а҃[1] тисѣч аспри на спензꙋ, іако називати сѣ и г(о)сп(о)дств(а) ми новии ктитор.

Тѣм ради, с(вѧ)щнѧцих их ...[2] ѿт с(вѧ)таа монастир да имаете присно Г(оспод)а Б(ог)а ꙋм(и)л(о)сте о здравїе г(ос)п(о)дств(а) ми и г(ос)п(о)жди г(ос)п(о)дств(а) ми и Б(о)гꙋ дарованим чади г(ос)п(о)дств(а) ми и наипачи ѿтпꙋщтениа грѣхом дѣдѧм и прѣдѧдѧм и родителѧм г(ос)п(о)дств(а) ми и да напишет нас въ с(вѧ)тии великии поманик и въ б(о)ж(е)ств(ь)нии жиртъвник и да имает нам сътворити нам с(вѧ)тих бдѣнїи и чисиїи параклисе и великое памет, ѿт год до год, до нележи стоит с(вѧ)таа монастир. Такождере, летꙋргїах и по летꙋргїах на трапезꙋ оугрѣждение братїам по ѡбично с(вѧ)тои монастир; тое въсе више писаное ѡброк да ест с(вѧ)тое монастир, непоколѣбимо николиж(е), на вѧки вѧчнии.

А на то есть вѣра н(а)шего г(ос)п(о)дств(а) ми више писанаго, мы, Иѡ Гиѡргїе Стефан воевода, и вѣра болѣри наши: вѣра пана Щефан Боꙋл великаго дворника Долнѧи Земле, и вѣра пана Дабижѧ великаго дворника Вишнѧи Земли, и вѣра пана Бꙋчок паркалаб Хотинскои, и вѣра пана ...[2] паркалабове Немескои, и вѣра пана ...[3] пъркълабове Романскъи, и вѣра пана Василие хетман и пъркълаб Сꙋчавскои, и вѣра пана Илие Шептилич постелника, и вѣра пана Глигорие Рꙋсꙋл спътарѣ, и вѣра пана Некꙋлаи Могждѣ чашника, и вѣра пана Соломон вистѧрника, и вѣра пана Стаматїе столника, и вѣра пана Дарїе комиса и вѣра въсих болѧри наших великих и малих.

А по нашїи живота и господствование кто Б(о)гъ изберет ѿт дѣти н(а)ших или ѿт н(а)шего родꙋ или пак бꙋд кого Б(ог)ъ изберет господарь быти ꙋ н(а)шеи земли Молдавскои да непорꙋшил нашаго даание и милование, нж але би емꙋ дали и ꙋкрѣпили и поновил съи с(вѧ)тѧи монастири више писанѣи нарицаемиѧ Еромери, ѿт Рꙋмели, понеже и мы дадохом и помиловахом.

А на болш(е) крѣпостꙋ и потвръждение томо въсим више писаним велѧли есмы н(а)шемꙋ вѧрномꙋ и почитеномꙋ болѣри, пан Иѡнашко Рꙋсꙋл великомꙋ лѡгофетꙋ, писати и наши печати привѧсити кж семꙋ истиномꙋ листꙋ нашемꙋ.

Писал Кѡрлат Вас(и)лие, въ нас столиїи град Іаш(и), в(ъ) л(ѣ)то ѿт Създанїе Мира ҂зрѯе, м(ѣ)сѧца ген(арие), иі д(ь)ны.

Иѡ Гиѡрги Щефан воевѡда <m. p.>.

Traducere

† În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, Treime Sfântă de o fiinţă şi nedespărţită, amin. Adică eu, robul Stăpânului meu Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi închinător al Treimii, Io Ghiorghie Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei. Iată domnia mea am binevoit cu a noastră bunăvoie, cu curată şi luminată inimă, din tot sufletul nostru şi cu ajutorul lui Dumnezeu, împreună cu Sfatul şi cu binecuvântarea celor patru ierarhi ai noştri moldoveni: chir Ghedeon arhiepiscop şi mitropolit al Sucevei, şi chir Anastasie episcop de Roman, şi chir Sava episcop de Rădăuţi şi chir Theofan episcop de Huşi, râvnind

domnia mea ca și alți sfântrăposați domni, care au miluit și au întărit sfintele mănăstiri. Întru aceea și domnia mea m-am milostivit și am dat și am miluit sfânta mănăstire, numită Eromeri, din Rumelia, unde este hramul Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu Maria și a făcut domnia mea obișnuit obroc, din averea noastră de Dumnezeu dăruită, din an în an, câte 3 500 aspri, și fraților care vor veni o[1] mie de aspri de cheltuială, pentru ca să se numească și domnia mea nou ctitor.

Drept aceea sfințiile lor...[2] din sfânta mănăstire să se roage totdeauna la Domnul Dumnezeu pentru sănătatea domniei mele și a doamnei domniei mele și a fiilor noștri dăruți de Dumnezeu și mai ales pentru iertarea păcatelor moșilor și strămoșilor și părinților domniei mele și pentru ca să ne scrie în sfântul mare pomelnic și în dumnezeescul jerfelnic și să aibă a ne face nouă bdenii și cinstite paraclise și pomenire mare, din an în an, cât va sta sfânta mănăstire. De asemenea, liturghie și după liturghie la trapeză băutură fraților, după obiceiul sfintei mănăstiri; acel mai sus scris obroc să fie sfintei mănăstiri, neclintit niciodată, în vecii vecilor.

Iar la aceasta este credința domniei noastre mai sus scrise, noi, Io Ghiorghie Ștefan voievod, și credința boierilor noștri: credința panului Ștefan Boul mare vornic al Țării de Jos, credința panului Dabija mare vornic al Țării de Sus, credința panului Bucioc pârcălab de Hotin, credința panului ...[2] pârcălab de Neamț, și credința panului...[3] pârcălab de Roman, credința panului Vasilie hatman și pârcălab de Suceava, credința panului Ilie Șeptilici postelnic, credința panului Gligorie Rusul spătar, credința panului Neculai Mogâldea ceașnic, credința panului Solomon vistiernic, credința panului Stamatie stolnic, credința panului Darie comis și credința tuturor boierilor noștri, mari și mici.

Iar după viața noastră și domnie pe cine va alege Dumnezeu, dintre copiii noștri sau din neamul nostru, sau pe cine va alege Dumnezeu să fie domn în țara noastră Moldova, să nu clintească dania noastră și miluirea, ci să-i dea și să-i întărească și să-i înnoiască acestei mai sus scrise mănăstiri, numită Eromeri, din Rumelia, pentru că și noi am dat și am miluit.

Iar pentru mai mare putere și întărire a tuturor celor mai sus scrise am poruncit credinciosului și cinstitului nostru boier, pan Ionașco Rusul mare logofăt, să scrie și pecetea noastră să o atârne la acestă adevărată carte a noastră.

A scris Corlat Vasilie, în orașul nostru de scaun Iași, în anul de la Zidirea Lumii 7165 <1657>, luna ianuarie, 18 zile.

Io Gheorghe Ștefan voievod <m. p.>.

Biblioteca Academiei Române, Fotocopii, LXXII/30. Pergament, sigiliu atârnat (așa cum este realizată fotocopia nu este clar dacă sigiliul se păstrează sau nu).

[1] Suma hărăzită călugărilor a fost ștearsă (ca și suma dăruită mănăstirii), de aceea se poate descifra greu, ca și cuvântul imediat următor.

[2] Ilizibil, în fotocopie.

[3] Lipsă, în original.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. 1667 (7175) august 14, Bucureşti

† Ми, Ио Радꙋ воевода, Б(о)жиею м(и)л(о)ст(ию), господаръ Земли Влахиское, сынъ великаго и прѣдобраго Иѡ Леѡн Щефан воевода[1]. Adeca vréme ce patriiarhul Iacov sta naintea dobitoacelor păscându oile céle fără de graiuri şi vrând să de sama la oameni nopţile petrecéle fără de somnu, pripecul, frigul şi toată amestecarea văzduh(u)lui topiia ca să nu piiară din dobitoacele acelea, dară noao pravoslavnicilor domni creştineşti ai aceştii ţări pravoslavnice, carii nu stăm naintea dobitoacelor fără de graiuri, ci naintea necuvântătoriloru oameni, carii sînt pre chip şi pre podoba lui Dumnezeu şi sînt cinstiţ(i) puţinnu tocma cu îngerii şi sînt cununaţi cu slav(ă) şi cu cinste. Pentru unii ca aceştia cu cât mai mult ni se cade, o, preaiubiţilor noştri fraţi, a priveghea pre carii H(risto)s nu cu avuţie trecătoare şi putredă ce cu al său cinstit şi curat singe au răscumpărat. La care oi cuvîntătoare, alegându-ne şi pre noi mult milostivul Dumnezeu, Mântuitoriul stăpânul şi capul nostru tuturora, iar nu pentru a noastră neharnică vrednicie, că toată dreptatea noastră iaste dup(ă) cum zice pror(o)cul că se soc(o)téşte ca o stramiţe sau ca neşte gunoi lăpădat naintea lui Dumnezeu. Dup(ă) ce ne îvrednici la acest cinstit şi de Dumnezeu dăruit scaun al moşulor şi al răposatului părintelui domnii méle, socotiiu domniia mea în tot chipul, mai vârtos puindu-mi nădéjdea pre neadormitul ...[2] şi purtătoriul de grij(ă) Dumnezeu, spre sfânta şi dumnezeiasca mănăstire ce s(e) chiiamă Panaghiia Odighitria, de la Eromeri, unde să prăznuieşte hram(ul) cinstita Adormire a stăpânii noastre şi de pururea Fecioar(ă) Mariia, şi părintelui egumenului ieromonah Hrisantu şi tuturor dumnezeeştior călugări, câţi se vor afla într-acest sfântu lăcaş, ca să fie sf(i)ntii m(ă)n(ă)stiri milă de la domnia mea pre an ob(roc), по аспри ҂г[3] şi ostenitorilor călugări, carii vor veni, de cheltuială по аспри т[4]. Încă această sf(â)ntă măn(ă)stire fost-au miluită şi de alţi domni mai denainte vréme, precum am văzut domnia mea şi hrisovul răposatului Io Petru voievod, de milă.

Aşijderea şi domnia mea am miluit pre cât ne-au fost putinţa şi am scris domnia mea ...[2] la sfântul poménic şi pre doamna domniei méle <Lu>china[5] şi pre iubit fiiul mieu, Ştefan voievod, şi pre răposaţ(ii) moş(i) şi părinţi ai domnii méle ca s(ă) se pomenească numele nostru la sf(â)ntul jărtăvnic, şi mila de la domnia méa să fie sf(i)ntii dumnezeeştii mănăstiri de ajutor şi de întărire şi dumne(z)eeştilor călugări de hrană, iar domnii méle şi răposaţilor părinţilor domnii méle de pomeană, în vecie.

Şi am întărit domnia mea şi cu blestem în urma domnii mele pre carele va alege Domnul Dumnezeu a fi domnu şi biruitori Ţării Rumâneşti, rogul cu numele Domnului şi Mântuitorului nostru lui I(isu)s H(risto)s ...[2] în Troiţ(ă) slăvit să aib(ă) a cinsti şi a (în)noi acest hrisov al domnii méle, pre tocmeal(ă) cum scrie mai sus, ca pre acela Domnul Dumnezeu să-l cinstească şi să-l miluiască întru domniia lui şi la cela veac să se afle judecata lui cu direpţii înaintea lui Dumnezeu; iar care nu va înnoi nici va întări, ci va călca şi va strica această milă şi iertăciune a domnii noastre, acela să fie supt blestem,

anathema şi afurisit de тѝї С(вѧ)ти Ѡт(ь)ци иχ сѹт въ Никеи[6], cinste să aib(ă) cu Iuda şi cu afurisitul Ariia la un loc, amin.

Сеже оубо св(ѣ)д(ь)т(е)лїи полагаχ г(оспо)дств(о) миѱ пан Геѡргїе вел бан, и пан Мареш вел вор(ник), и пан Радоу вел лог(офет), и пан Іанаки вел вист(ѧрник), и пан Дръгичи Кат(а)коз(и)но вел спат(ар), и пан Некоула вел ключ(ѧр), и пан Шербан Кат(а)козено вел пост(елник), и пан Манолаке вел пеχ(арник), и пан Гѧцѧ вел стол(ник), и пан Геѡргїе вел ком(ис), и пан Матею вел слѹж(ѧр) и Стоѧ вел пит(ар). И исправник Радоу Нъст(ѹ)рел вт(ора)гѡ логофета.

И исписаχ аз, Горан Станчович лог(ѡфет) Ѡл(ъинескѹл), ѹ Боук(ѹ)рещи, мѣсѧца авгѹст дї, в(ъ) лѧт(о) ҂зрое.

† Иѡ Радѹ воевода, Божиею милостю, господаръ.

† Иѡ Радоул воевода <m. p>[7].

Biblioteca Academiei Române, Fotocopii, LXXII/31; în partea de sus a actului acvila cruciată a Ţării Româneşti, şezând pe o terasă, cu zborul deschis.

---

[1] † Noi, Io Radu voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Româneşti, fiul marelui şi preabunului Io Leon Ştefan voievod.

[2] Neclar, în fotocopie.

[3] Câte 3 000 de aspri.

[4] Câte 300 de aspri.

[5] Întregirea numelui o datorez domnului profesor dr. Ştefan S. Gorovei, căruia îi mulţumesc şi pe această cale.

[6] 318 Sfinţi Părinţi, care au fost la Nicheia.

[7] Dar iată şi martori am pus domia mea: pan Gheorghie mare ban, şi pan Mareş mare vornic, şi pan Radu mare logofăt, şi pan Ianachi mare vistier, şi pan Drăghici Cantacuzino mare spătar, şi pan Necula mare clucer, şi pan Şerban Cantacuzino mare postelnic, şi pan Manolache mare paharnic, şi pan Gheţea mare stolnic, şi pan Gheorghie mare comis, şi pan Mateiu mare sulger şi Stoia mare pitar. Şi ispravnic Radu Năsturel al doilea logofăt.

Şi am scris, eu, Goran Stanciovici logofăt, în Bucureşti, luna august 14, în anul 7175 <1667>.

† Io Radu voievod, din mila lui Dumnezeu, domn.

† Io Radu voievod <m. p.>.

3. 1670 (7178) iulie, Bucureşti

† Въ Хр(и)ста Б(о)га бл(а)говѣрнъıи и бл(а)гоч(и)стивїи и Хр(и)столюбивїи и самодръжавнїи, Иѡ Антонїе воевода, Божїею м(и)л(о)стїею, Ѡбладател и г(о)сп(о)д(а)рї въсеи Земли Оугрровлахїиское. Бл(а)гопроизволи г(о)с(по)дст(ва) ми своим произволенїем честным и свѣтлїемъ ср(ъ)д(ь)цем г(оспо)дств(а) ми ꙗко

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

прославити прославльшаго мѧ Б(о)га и съ славою възнесшаго мѧ на прѣстолѧ г(оспо)дств(а) ми. Сеже оубо дарова сеи в(ъ)сѧх честнїи и бл(а)гоѡбразнїи предпочтании сию хрисовоул г(оспо)дств(а) ми[1] sf(i)ntii şi d(u)mnezeeştii mănăstiri ce s(e) chiiamă Panaghiia Odighitriia de la Eromeri, unde să prăznuiaşte hramul cinstita Adormire a Stăpânii noastre şi de pururea Fecioară Mariia şi părintelui episcopului Parthenie şi tuturora călu(gă)rilor, cât(i) vor fi lăcuitor(i) într-acel sf(â)nt lăcaş, ca se fie sf(i)ntii mănăstir(i) milă de la domniia mea pre an ob(roc), по аспри ҂г̃[2], şi ostenitorilor călugări, carii vor veni, de chieltuială, по аспри ҂т̃[3], pentru că această sf(â)ntă mănăstire fost-au miluită şi de alţi domni bătrâni mai denainte vréme, precum am văzut domnii mea şi hrisovul răposatului Io Pătraşco voievod şi a Radului vod(ă) Leon de milă.

Aşijderea şi domniia mea am miluit pre cât ne-au fost putinţa şi am scris pre domniia mea şi pre răposaţii părinţi ai domnii méle la sf(â)ntul poménic ca să se pomenească numele nostru la sf(â)ntul jărtăvnic. Şi mila de la domniia mea să fie sf(i)ntii mănăstiri de ajutor şi de întărire şi dumnezeeştilor călu(gă)ri de hrană şi de îmbrăc(ă)minte, iar domnii méle şi răposaţilor părinţilor domnii méle de pomeană în vecie.

Şi întărim domniia mea şi cu blestem în urma domnii noastre pre carele va alége Domnul Dumnezeu a fi domnu şi biruitoriu ţării aceştiia rogul cu numele lui Dumnezeu să aib(ă) a cinsti şi a înnoi acest hrisov al domnii mele ca şi pre acela Domnul Dumnezeu să-l cinstească şi să-l miluiască întru domniia lui şi la cela veac să se afle judecata lui cu direpţii naintea lui Dumnezeu; iar carele nu va înnoi nice va întări, cei va călca şi va strica acea milă şi iertăciune a domnii noastre acela să fie supt blestem, anathema şi afurisit de тӣї[4] Sf(i)nţi părinţi, carii au fost la sf(â)ntul săbor de la Nicheia, cinste să aibă cu Iuda şi cu afurisitul Ariia la un loc, amin.

Сеж(е) оубо и св(ѣ)д(ь)телїе поставих г(оспо)дств(о) ми: жȣпан Мареш вел бан, и жȣпан Геѡргїе вел дворник, и жȣпан Радȣл Крецȣлескȣл вел лѡг(о)фет, и жȣпан Шербан Кантакозено вел спътар, и жȣпан Папа вел вист(ѧрник), и жȣпан Панъ вел ключ(ѧр), и жȣпан Михаи Кантакоз(и)но вел пост(ѧлник), и жȣпан Вълкȣл вел пах(арник), и жȣпан Ивашко Бълѣнȣл вел столник, и жȣпан Стоѧн вел ком(ис), и жȣпан ...[5] вел слȣж(ѧр) и Короѧ вел пит(ар). И ис(правник) Радоул Нъст(ȣ)рел втѡрагѡ словоположника.

И аз, Горан Станковичи лог(офет) Ѡл(ъ)ненескул, написах, оу град Боукоурещискомȣ, м(ѣ)сѧца юлїе ...[6] д(ь)ни и ѡт Адама течение лѣтом, въ лѣт ҂зрои҃.

† Иѡ Антоние воевода, Божїею милостїю, господаръ.

† Иѡ Антонїе воевода <m. p.>[7].

Biblioteca Academiei Române, Fotocopii, LXXII/32; în partea de sus a actului, acvila Ţării Româneşti, şezând pe o terasă, cu capul conturnat şi crucea în cioc.

---

[1] † În Hristos Dumnezeu binecredinciosul şi binecinstitorul şi de Hristos iubitorul şi singur stăpânitorul, Io Antonie voievod, din mila lui Dumnezeu, stăpân şi domn a toată Ţara Ungrovlahiei, am binevoit domnia mea cu a mea bunăvoinţă, cu cinstită şi luminată inimă a

domniei mele ca să proslăvesc pe Dumnezeu cel care m-a proslăvit şi cu slavă m-a ridicat în scaunul domniei mele. Iată am dăruit tuturor acest înainte spus, preacinstit şi bineînchipuit hrisov al domniei mele.

[2] Câte 3 000 de aspri.

[3] Câte 300 de aspri.

[4] 318.

[5] Loc liber în original.

[6] Ziua emiterii hrisovului nu se poate citi de pe fotocopie.

[7] Dar iată şi martori am pus domnia mea: jupan Mareş mare ban, şi jupan Gheorghie mare vornic, şi jupan Radul Creţuleascul mare logofăt, şi jupan ªerban Cantacuzino mare spătar, şi jupan Papa mare vistier, şi jupan Pană mare clucer, şi jupan Mihai Cantacuzino mare postelnic, şi jupan Vâlcul mare paharnic, şi jupan Ivaşco Băleanul mare stolnic, şi jupan Stoian mare comis, şi jupan ... mare sulger şi Coroia mare pitar. Şi ispravnic Radu Năsturel al doilea logofăt.

Şi eu, Goran Stanciovici logofăt Olănescul, am scris, în oraşul Bucureşti, luna iulie, ... zile, şi de la Adam trecerea anilor, în anul 7178 <1670>.

† Io Antonie voievod, din mila lui Dumnezeu, domn.

† Io Antonie voievod <m. p.>.

4. 1638 (7147) decembrie 5, Iaşi

† Иѡ Василие воевода, Бо(ж)нею милостїю господаръ Земли Молдавскои. Ѡже принидошѣ прѣд нами и прѣд ѹсими нашеми болѣри великими и малими наше вѣрнии болѣрин, пан Апостол Катарџїѵл вел постелник, по его доброю волю, неким непонѹжден, а не присилован, и продал своего правою ѡти(н)нѵ и кѹпежно, ѡт исписок за викѹпление что имал ѡт самагѡ г(о)с(по)дств(а) ми, една село, на имѣ Сѹрдецїи, на Ховална, съ мѣстѵ за млини на рѣ<цѣ>[1] Бръладѣ, что ѹ волост Бръладскомѵ. Тоа продал болѣринѵ нашемѵ Леѡндарови великомѵ митник, за три стаа ѹги, пинѣѕи добрих.

И въстал сѣ наше болѣрин, Леѡндар вел митник, и заплатил исплъна тих виш(е) писаних пинѣѕи, ҃т ѹги, пинѣѕи добрих, въ рѵк болѣринѵ нашемѵ вѣрномѵ п(а)нѵ Апостолов(и) Катарџїѵл великомѵ постелник ѡт прѣд нами и ѡт прѣд наши болѣри.

А болѣринѵ нашемѵ Апостолов(и) Катарџїѵл постелник било емѹ [кѹпеж] кѹпежно ѡт болѣрин наше Лѹпѹл Пръжескѹл вел комис и ѡт кнѣгинѣ его Сафта, дочка покоинаго Ионашко Гїанги великомѵ логофет.

Иноже ми, видѣвше их доброволною токмеж(е) и плънож(е) платѹ, а ми ещеж(е) дадохом и потвръдихом болѣринѵ нашемѵ Леѡндарюви митник, тое прѣд реченномѵ село, на имѣ Сѵрдещии, въ ѹст Ховалии, на рѣцѣ Бръладѣ, съ мѣстѵ за млини ѹ Бръладѣ и съ въсем доходом, како да ест емѹ и ѡт нас правою ѡти(и)нѵ и кѹпежно и ѹрик и потвръждение, непорѹшенномѹ николиж(е), на вѣки вѣчнии.

И ни никто да с(ѧ) неѹмишает прѣд сим листом нашем.

Пис(а) ѹ Ѩс, в(ъ) л(ѣ)то ҂зрмз, дек(емврие), ҃е д(ь)ни.

† Сам господинъ казал.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Гаврил Мътиаш вел логофет <m. p.>.

Traducere

† Io Vasilie voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Țării Moldovei. Iată au venit înaintea noastră și înaintea tuturor boierilor noștri mari și mici boierul nostru credincios, pan Apostol Catargiul mare postelnic, de bunăvoia lui, de nimeni silit, nici asuprit, și a vândut ocina și cumpărătura sa dreaptă, din ispisoc de cumpărătură ce îl are de la însuși domnia mea, un sat, anume Surdeștii, pe Hobalna, cu loc de mori în râul Bîrlad, ce este în ținutul Bârlad. Aceea a vândut boierului nostru Leondar mare vameș, pentru 300 de ughi, bani buni.

Și s-a sculat boierul nostru, Leondar mare vameș, și a plătit deplin acei mai sus scriși 300 de ughi, bani buni, în mâna boierului nostru credincios, pan Apostol Catargiul mare postelnic, înaintea noastră și înaintea boierilor noștri.

Iar boierului nostru, Apostol Catargiul postelnic, i-a fost cumpărătură de la boierul nostru, Lupul Prăjescul mare comis, și de la cneaghina lui Safta, fiica răposatului Ionașco Ghianghea mare logofăt.

Deci noi, văzând de bunăvoia lor tocmeală și deplină plată, iarăși de la noi am dat și am întărit boierului nostru, Leondar vameș, acel mai sus spus sat, anume Surdeștii, în gura Hobalnei, pe rîul Bârlad, și cu tot venitul, ca să-i fie de la noi dreaptă ocină și cumpărătură și uric și întăritură neclintit niciodată, în vecii vecilor.

Și nimeni altul să nu se amestece înaintea acestei cărți a noastre.

Scris la Iași, în anul 1638 (7147), decembrie, 5 zile.

† Însuși domnul a spus.

Gavrilaș Matiaș mare logofăt <m. p.>.

Arhivele Naționale București, Documente istorice, MDIII/8. Orig., hârtie difolio (43/27,7 cm.), cerneală cafenie, sigiliu mijlociu aplicat în ceară roșie căzut, filigran, rupt la îndoituri și lipit, lipsă a noua parte din fila a doua.

[1] Omis.

5. 1669 (7177) iulie 15, Iași

† M(i)l(o)st(i)ve și luminate doamne, să fie măriia dumitale sănătos. Știre facem măriiei dumital(e) c-au vinit Enachie gramaticul cu cinstită cartea măriiei dumital(e), scriindu la noi să mergem la saat, la Surdești, și să strîngem oameni buni și bătrâni, megiiaș(i) de prenpregiur și să alegem o bucată de loc din hotarul Surdeștilor și cu un vad de moară, ce iaste într-apa Bârladului, ce-au fostu direaptă cumpărătură răpousatului Leondar, ce-au fost vameș mare, de la Lupul Prăjescul, ce-au fost comis mare; și acea

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

bucată de loc şi cu acel vad de moară iaste tot din hotarul Surdeştilor. Şi acea bucată de loc au fost dată daanie şi cu acel vad de moară de Leondar vameşul s(f)intii mănăstiri, unde iaste hramul S(vea)tii Nicolaiu, în Ţ(a)ra Grecească, la Ianina.

Deci noi am strânsu oameni buni şi bătrâni megiiaş(i) de prenpregiur şi am socotit dipreună cu acii oameni buni foarte pre dreptate şi s-au aflat acel vad de moară, ce iaste într-apa Bârladului, şi cu şesul ce iaste loc de fânaţu din hotarul Surdeştilor, direaptă cumpărătură lui Leondariu vamăşul. Şi acesta loc iaste tot în sémne, despre soare apune cât ţine hotarul satului Surdeştilor preste Bârlad, cât loc s-au ales despre alte hotară, din sus şi din gios. Şi acela loc de fânaţ iaste pân(ă) într-o gârlă ce vine din sus şi merge în gios şi deacă lovéşte hotarul într-acea gârlă mérge hotarul în sus pre gârlă pân(ă) la o fântână, ce iaste acea fântână în marginea gârlii despre apus, şi fântâna acéea iaste dintr-altu hotar şi acolea s-au pus stâlpu de piiatră, iar de la acea fântână mérge hotarul în gios tot pre un haat despre răsărit pân(ă) la neşte peri, iară de acolea de la acii peri dă într-apa Bârladului şi s-au pus stâlpu de piiatră în ţărmurile Bârladului despre apus, pân(ă) acolo iaste hotarul morilor şi a fânaţului, nu mai trece preste Bârlad nemică. Iar de unde iaste vadul morilor, iar au daat o bucăţea de loc despre răsărit, alaturea cu Bârladul, tot hotarul Surdeştilor, pân(ă) într-o gârliţ(ă), să fie de ruptu brazde de treaba morilor şi această gârliţ(ă) iaste aproape de ţărmurile Bârladului şi nu mai trece nemică preste gârliţ(ă) despre răsărit, nici în capul gârliţii din sus, nici capul gârliţii din gios. Şi acestă gârliţă, ea, dă cu amândoă capete într-apa Bârladului, şi din sus şi din gios. Şi unde iaste vadul morilor s-a[a]u pus doi stâlpi de piiatră, unul despe răsărit, altul despre apus, de acolea să începe alte hotară, altor sate.

Iar pentru acel vad de moară şi pentru acel loc, precum mai sus să grăiaşte, au cumpărat Leondar vamăşul giumătate de saat de Ciortolom şi l-au dat saatului Surdeştilor, pentru acel vad de moară şi pentru acea bucată de loc, care s-au daat aceei s(f)inte mănăstiri, caré mai sus iaste scrisă.

Aşijderea, iar facem ştire pentru o bucată de loc din saat, din Tăbuceşti, care bucată de loc au fost cumpărat, iarăş(i), Leondar vameşul şi hotaru acestui saat să începe din ţărmurile Bârladului despre răsărit şi acolea s-au pus stâlpu de piiatră şi dintr-acel stâlpu de piiatră mérge hotarul satului Tăbuceştilor, alaturea cu hotarul satului Măneştilor preste şăs spre răsărit pân(ă) dă în drumul cel mare, şi acolea iaste o moviliţ(ă) şi o vâlcea din vale de drum despre apus şi acolea iar s-au pus stâlpu de piiatră, iar de-acolea iaste în gios hotarul altor sate, iar sus iaste hotarul satului Tăbuceştilor.

Într-acesta chip, noi cu toţii am socotit şi am aflaat cu aceşti oameni buni, carii noi i-am strânsu la hotărâtul acestor sate, carili mai sus sîntu scrise, precum au fostu hotărât şi Dumitraşco, şi popa Eftimie din Surdeşti, şi Sava Cucoş şi alţi oameni buni, mulţi, carii s-au prilejit atunce la acel hotaru.

Şi pentru mai mare credinţă am pus degitele în loc de peceţi şi am iscălit pentru să s(e) ştie.

ꙋ Ꙗ̈с, в(ъ) л(ѣ)тѡ ҂зроз, м(ѣ)с(ѧ)ца юл(іє), єі д(ь)нн[1].

Bejan Gheuca biv pit(a)r <m. p.>.

Pop(a) Eftimie <m. p.>.

† Sava Cucoş <m. p.>.

Arhivele Naționale București, Documente istorice, MCDXCVI/11. Orig., hârtie, cerneală neagră, două sigilii inelare în fum, într-unul se observă un cocoș (o mobilă heraldică „vorbitoare", pentru că este sigiliul lui Sava Cucoș).

---

[1] La Iași, în anul 7177 (1669), luna iulie, 15 zile.

6. 1669 (7178) octombrie 20, Iași

† Иѡ Дꙋка воевода, б(о)жїю м(и)л(о)стїю, г(о)сп(о)д(а)ръ Земли Молдавскои[1]. Adecă au vinit înnaintea noastră și înnaintea alor noștri moldovenești boiari a mari și a mici rugătorii noștri, egumenul și tot soborul de la sf(â)nta mănăstire unde iaste hramul S(vea)tii Nicolai, la Ianina, în Țara Grecească, și s-au pârât de față cu boiariul nostru, Ghiorghiță Bogdan, ce-au fost șătrariu, și cu un grec anume Iani, pentru o bucată de loc din hotarul Surdeștilor și cu vad de moară într-apa Bârladului, dzicând rugătorii noștri călugării cum acea bucată de loc și cu acel vad de moară iaste lor danie de la Leondariu vameșul. Iară boiariul nostru Bogdan șătrariul au dat samă cum un călugăr de la acea sf(â)ntă mănăstire, ce scrie mai sus, i-au vândut lui acel vad de moară cu acea bucată de loc. Iară Iane grecul, iarăș(i), au dat samă cum au cumpărat și el, iarăș(i), de la acelaș(i) călugăr.

Deci domniia mea am scris cartea domnii mele la boiariul nostru Bejan Gheuca, ce-au fost pitar mare, de au mărsu acolo și au strânsu mulți oameni buni din sat, din Surdești, și de prinpregiur megiaș(i) și i-au întrebat cum știu ei de rândul acestuia loc cu acel vad de moară. Ei așea au dat samă înnaintea lor cu toții, cum au fost direaptă cumpărătură lui Leondariu vameșul de la Lupul Prăjescul, ce-au fost comis mare, și de la alți oameni din Surdești; au fost cumpărat tot satul întreg și încă s-au fost dat și oamenii toți vecini lui Leondariu vameșul. Iară apoi, Leondariu, la moartea lui, i-au iertat pre toți din vecinătate și încă le-au dat și oc(i)na înnapoi, numai ce-au oprit pre sama sa acea bucată de loc și cu acel vad de moar(ă); și încă au avut și altă tocmală cu dânșii, precum mai gios să înțălege, și au dat danie sf(i)ntei mănăstiri, ce scriem mai sus. Aflatu-s-au unii și acmu de față din oamenii ce-au iertat Leondariu din vecinătate, anume: popa Iftimie, și Sava Cucoș, și Dumitrașco și alții de acolea din sat. Și cu acei megiași cu toți au socotit foarte pre direptate și s-au aflat acel vad de moară, ce iaste într-apa Bârladului, și cu șesul ce iaste loc de fânaț din hotarul Surdeștilor, direaptă cumpărătură lui Leondariu vameșul. Și iaste în sémne, despre soare apune cât ține hotarul satului Surdeștilor, preste Bârlad, cât loc s-au ales despre alte hotară, din sus și din gios. Și acela loc de fânaț iaste pân(ă) într-o gârlă ce vine din sus și merge în gios și déaca lovéște hotarul într-a acea gârlă mérge hotarul în sus pre gârlă până la o fântână, ce iaste în marginea gârlei despre apus, și acea fântână iaste dintr-alt hotar și acolea s-au pus stâlpul de piiatră, iară de la acea fântână mérge hotarul în gios tot pre un hat despre răsărit pînă la nește peri, iară de acolea de la acei peri dă într-apa Bârladului și s-au pus stâlpu de piiatră în țărmurele Bârladului despre apus, până acolea este hotarul morilor și a fânațului, nu mai tréce preste Bârlad nimică. Iar de unde iaste vadul morilor, iar au dat o bucățea de loc despre răsărit, alaturea Bârladului, tot din hotarul Surdeștilor, până într-

o gârliţă să hie dereptu brazde de treaba morilor, şi această gârliţă iaste aproape de ţărmurele Bârladului şi nu mai tréce nimică preste gârliţ(ă) despre răsărit, nici în capul gârliţăi din sus, nici în capul gârliţăi din gios, şi acestă gârliţă cade cu amândouă capetele într-apa Bârladului, şi din sus şi din gios, şi unde iaste vadul morilor s-au pus doi stâlpi de piiatră, unul depre răsărit altul despre apus, de acolea se începe alte hotară altor sate.

Iar pentru acel loc, precum mai sus scriem, au cumpărat Leondariu vameşul giumătate de sat de Ciortolom şi l-au dat satului Surdeştilor, pentru acel vad de moară şi pentru acea bucată de loc, care s-au dat aceii sv(i)nte mănăstiri.

Aşijderea iarăş(i), pentru o bucată de loc din sat, din Tăbuceşti, care bucată de loc au fost cumpărat, iarăş(i), Leondariu vameşul. Şi hotarul acestui sat să începe din ţărmurele Bârladului despre răsărit şi acolea s-au pus stâlpu de piiatră, şi dintr-acel stâlpu de piiatră mérge hotarul satului Tăbuceştilor, alaturea cu hotarul satului Măneştilor, preste şes spre răsărit pînă dă în drumul cel mare şi acolea este o moviliţ(ă) şi o vâlcea din vale de drum despre apus şi acolea iar s-au pus stâlpu de piiatră, iară de acolea în gios iaste hotarul altor sate, iară în sus iaste hotarul satului Tăbuceştilor.

Într-acesta chip, ei cu toţii au socotit şi au aflat cu acei oameni buni precum au fost hotărât şi Dumitraşco vameşul de Bârlad, şi popa Iftimie din Surdeşti, şi Sava Cucoş de acolo, şi Dumitraşco de acolo şi alţi mulţi oameni buni, carii s-au prilejit atuncea la acel hotar.

Deci domniia mea şi înpreună cu tot Sv(a)tul nostru am socotit cum boiariul nostru Bogdan şătrariul şi Iani grecul scutariul au cumpărat rău de la acel călugăr amăgeu, carele [le-a] le-au vândut lor fără ştirea săborului de la mănăstire şi au rămas Bogdan şi Iani scutariul de naintea noastră şi din toată légea ţărăi să nu mai aibă ei tréabă cu acesta loc şi cu acel vad de moară, ce să-ş(i) cate pre călugăr să-ş(i) ia ce-au dat ei lui pre aceasta ocină. Iară rugătorii noştri călugării de la Ianina, de la S(ve)tii Nicolaiu, să-ş(i) ţie acel vad de moară cu toată ocina, cum mai sus scriem, în sémne, cu tot venitul; şi au pus şi herăia, 12 zloţi, în vistiariul domnii mele, ca să le hie ocină şi uric şi întăritură, neruşeit niciodată, în veci.

Оу Ӕсох, в(ъ) л(ѣ)т(о) ҂зрон, ѡкт(омврие), к д(ь)ни.

† Саам г(о)сп(о)д(и)ъ велал.

† Бърлъдѣнул вел л(о)гоф(е)т искал <m. p.>.

† Стрътулат Руџинъ <писал>[2].

<Pe fila 2 verso, o însemnare contemporană>: „Uricul Enina, în Ţara Grecească”.

Arhivele Naţionale Bucureşti, Docûmente istorice, MDIII/9. Orig., cerneală neagră, sigiliu domnesc timbrat, foarte bine păstrat, având în câmp capul de bour în scut, flancat la senestra de o stea cu şase raze şi la dextra de semilună, scutul este timbrat de o cască cu lambrechini peste care se aflã o coroană închisă; legenda: † Иѡ Дука воиевода, Божиею ми(л)о(сти)ю, го(спо)д(а)ръ Земли М(о)л(давско)и. ҂зрод († Io Duca voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei. 7174 <1665 septembrie 1 - 1667 august 31>).

[1] † Io Duca voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[2] † În Iaşi, în anul 7178 <1669>, octombrie, 20 zile.
† Însuşi domnul a poruncit.
† Bârlădeanul mare logofăt a iscălit <m. p.>.
† Strătulat Rugină <a scris>.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Petronel Zahariuc

LEGĂTURILE ȚĂRILOR ROMÂNE CU MĂNĂSTIREA IVIRON DE LA MUNTELE ATHOS: NOI DOCUMENTE

Este binecunoscută afirmația documentată a arhimandritului rus Porfirie Uspenski referitoare la ajutorul dat de români Locurilor Sfinte și, în special, Sfântului Munte Athos: „Nici unul dintre popoarele ortodoxe nu a făcut atâta bine pentru Athos cât au făcut românii"[1]. Același arhimandrit adaugă, copleșit fiind de dovezile pe care le vedea de această dată la Sfântul Mormânt: „de aici curge aurul în Vistieria Sfântului Mormânt, în care puținele noastre ruble (ale rușilor, nota ns.) sunt ca picăturile în mare"[2]. Aceste dovezi, adunate încetul cu încetul, formează un adevărat „râu", care izvorăște dinspre Suceava și Iași, trece pe la Târgoviște și București și se răsfiră într-o mulțime de brațe, cuprinzând întreaga ortodoxie, din Serbia pînă în îndepărtata Alexandrie. Printre hrisoavele „de viață dătătoare" pentru creștinătatea sud-dunăreană se găsesc și cele pe care le prezint mai jos, îndreptate spre mănăstirea Iviron de la Sfântul Munte, datorate unor domni români de la mijlocul veacului al XVII-lea, vreme în care țarii ruși preiau manifest ideea imperială bizantină și, implicit, datoria legitimatoare a protejării ortodoxiei și a inimii ei - Muntele Athos[3]. În ciuda acestui fapt, viața creștină din sudul Dunării se va sprijini tot pe daniile și veniturile care curgeau dinspre Țările Române, țarii ruși mizând mai mult pe efectul „propagandistic" menit să configureze idealul celei „de-a treia Rome".

Între cele 20 de mari mănăstiri de la Muntele Athos, mănăstirea Iviron ocupă

---

[1] Porfirie Uspenskii, *Istoria Athosului* (în limba rusă), III, Moscova, 1880, p. 334; acest citat a fost ales de Teodor Bodogae drept *motto* pentru lucrarea sa, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, 353 p.

[2] Ștefan Berechet, *Un călător rus la noi în 1846: Porfirie Uspenski (1804 -19 aprilie 1885)*, în *Documente slave de prin arhivele ruse*, București, 1920, p. 86.

[3] Creșterea prezenței rusești la Sfântul Munte se poate observa și în cazul mănăstirii Iviron. Astfel, dacă în 1631 monahul Cozma de la Iviron duce în dar țarului Mihail Teodorovici moaște ale Sfântului Grigore Palama și mir de la Sfântul mucenic Dimitrie (Al. Papadopul Calimah, *Despre Atanasie Patelarie*, în CL, an. XXIII, nr. 12, 1890, București, p. 1027), în 1669, țarul Alexie Mihailovici închină marii mănăstiri athonite mănăstirea Sfântul Nicolae din Moscova, aceasta fiind prima mare danie făcută de țarii ruși acestei importante mănăstiri de la Muntele Athos (Victor Langlois, *Le Mont Athos et ses monastères*, Paris, 1867, p. 75).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

poziția a treia după Lavra Sfântului Athanasie și mănăsirea Vatoped. Primele danii venite de la nordul Dunării și destinate acestui sfânt lăcaș s-au datorat, după câte știm până acum, lui Neagoe Basarab[4]. Cea mai veche „urmă" moldovenească din această mănăstire athonită, mult mai târzie, este chipul mitropolitului Theofan zugrăvit în pridvorul paraclisului care adăpostește icoana Maicii Domnului „de pe Poartă"[5]. Alte eventuale „urme", de dinainte de 1654, nu sunt înregistrate în istoriografie; astfel, P. Ș. Năsturel scrie: „este surprinzător să constatăm, pentru perioada la care noi ne referim, că nu se știe nimic despre eventualele legături între Moldova și Iviron"[6]. Nu mult după data la care s-a oprit eruditul cercetător se așază, în 1657, hrisovul de la Gheorghe vodă Ștefan, care reînnoadă (cel puțin așa se consemnează în act) firul ajutoarelor date de domnii moldoveni ctitoriei georgiene de la Sfântul Munte.

Cele patru hrisoave de danie pentru mănăstirea Iviron nu sunt necunoscute istoriografiei române, dar au circulat numai sub formă de rezumate, în ciuda faptului că se păstrează în fonduri arhivistice din țară. În arhiva mănăstirii athonite se conservă, după inventarierea făcută de Florin Marinescu, un număr de aproximativ 2 200 de acte, printre care se găsesc 46 de hrisoave emise de domni ai Țării Moldovei și nouă de domni ai Țării Românești[7] (sunt mai puține pentru că o bună parte din arhiva mănăstirii Radu Vodă din București a rămas în țară după secularizarea averilor mănăstirești[8]). Nu știm câte din aceste acte conțin danii și întăriri pentru marea mănăstire athonită și câte sunt acte ale moșiilor, care au ajuns pe diferite căi sub stăpânirea acesteia. Hrisoavele de mai jos au fost date la cererea și în prezența călugărilor de la Ivir și conțin danii în bani, nu numai pentru că în veacul al XVII-lea apare o reacție internă împotriva închinărilor de mănăstiri și moșii către Locurile Sfinte, ci și datorită nevoii crescânde de bani arătată de întreaga creștinătate ce suferea din cauza „necredincioșilor". Totodată, lipsa moșiilor din aceste hrisoave poate fi o

---

[4] Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 136-137.

[5] Petre Ș. Năsturel, *Le mont Athos et les Roumains. Recherches sur leur relations du milieu du XIV-e siècle a 1654*, Roma, Pont. Institutum Orientalium, („Orientalia Christiana Analecta, 227), 1986, p. 123, n. 54; Ioan Dură, *Mitropoliți români pictați la Muntele Athos*, în AIIAI, t. XXV, II/1988, p. 509-511.

[6] Petre Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 123.

[7] Florin Marinescu, *Valorificarea documentelor românești de la Muntele Athos la Centrul de cercetări neogrecești din Atena*, în AIIAI, t. XXVI, I/1989, p. 505-507; vezi și estimarea dată de Virgil Cândea, *Mărturii inedite pentru o operă politică și culturală de cinci veacuri. 20 000 de documente românești la Athos*, în MI, nr. 4, aprilie 1988, p. 6-8, 17; idem, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie de creații românești și de izvoare despre români în colecții din străinătate*, I, *Albania-Grecia*, Editura Enciclopedică, București, 1991, p. 486-487.

[8] Ileana Leonte, *Actele Secției Bunuri Publice - București. Mănăstirea Radu-Vodă București*, București, 1948, 541 p.

explicație a slabului ecou istoriografic pe care l-au generat. Sumele de bani din aceste hrisoave par a fi îndreptate și spre paraclisul unde era adăpostită vestita icoană a Maicii Domnului – *Πορταιτισσα* („Portărița", în actul din 23 mai1672). Această icoană făcătoare de minuni era vestită în toată lumea ortodoxă[9], astfel încât călugării iviriți puteau invoca ajutorul ei pentru cei care vărsau daruri menite a contribui la supraviețuirea duhului ortodox.

Până la publicarea documentelor[10]aflate la Muntele Athos, actul dat la Iași, „în curgerea anilor de la Zidirea Lumii 7165 și de la Mântuirea Lumii 1657, luna ianuarie, 20 zile", este prima danie a unui domn moldovean către mănăstirea Iviron[11], o „picătură" de 3 500 de aspri, în râul milosteniilor ce se vărsau în centrul lumii ortodoxe – Sfântul Munte Athos. Și în veacul al XVII-lea, un rol important în frecvența și mărimea milelor domnești către Locurile Sfinte îl vor avea călugării și ierarhii care umblau la nordul Dunării după ajutoare. Prin 1639 îl găsim la curtea lui Vasile vodă Lupu pe ieromonahul Meletie de la Iviron, dar nu știm ce va fi obținut de la darnicul domn de la Iași[12]. Mai mult, în cazul mănăstirii georgiene de la Muntele Athos un rol însemnat vor juca și ierarhii care veneau din Georgia, căutând ajutor și pentru mănăstirea lor de la Sfântul Munte. Astfel, în primăvara anului 1651 se afla la curtea ieșeană mitropolitul Gherman de Ivir, care avea, după câte se pare, o bună trecere printre boierii Sfatului, pentru că reușește să-i netezească drumul spre vorbe tainice cu domnul arhimandritului rus Arsenie Suhanov[13]. Peste doi ani, în primăvara anului 1653, se afla, din nou, în orașul de scaun al domnilor moldoveni un episcop al Georgiei (poate tot Gherman), care „venise - după cum spune Paul de Alep - curând de la Moscova cu milostenii bogate", în plus cu „o mitră frumoasă și

---

[9] Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 134; Petre Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 112-113, nota 1.

[10] O parte din aceste acte au fost publicate de Grigore Nandriș, *Documente slavo-române din mănăstirile Muntelui Athos*, București, 1936, *passim*; actul din 14 februarie 1630, de închinare a mănăstirii Dealul la mănăstirea Iviron, este reprodus în facsimil și de în F. Dölger, E. Weigand, A. Deindl, *Mönchsland Athos*, München, 1943, p. 98-99.

[11] Arhivele Naționale București, Peceți, nr. 211 (M-rea Radu-Vodă, X/13). Rezumate ale actului au fost publicate în: Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV/1, p. 731, nr. DCCXIV (cu data de la Hristos greșită: 1659); Ileana Leonte, *op. cit.*, p. 47, nr. 608; *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, vol. III, București, 1968, p. 68, nr. 223. De asemenea, a fost menționat în diferite studii cosacrate legăturilor Țărilor Române cu Muntele Athos: Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 141; Gheorghe I. Moisescu, *Contribuția românească la susținerea Muntelui Athos în decursul veacurilor*, în „Ortodoxia", V, 1953, p. 249; Virgil Cândea, Constantin Simionescu, *Mont Athos presences roumains*, Ed. Sport-Turism, București, 1979.

[12] Nicolae Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, V, București, 1903, p. 26, nr. 118.

[13] *Călătoria în Moldova a lui Arsenie Suhanov*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, 1973, p. 409-410.

toate veşmintele sacerdotale"[14]. Vremurile tulburi din Moldova şi din ţările vecine l-au determinat, poate, să mai rămână o vreme pe lângă noul domn, Gheorghe Ştefan, contribuind la obţinerea de către călugării athoniţi a milei domneşti din iarna anului 1657.

Alături de posibilul sprijin al mitropolitului, gestul ctitoricesc al domnului s-a datorat şi prezenţei călugărilor de la Iviron la Iaşi, unde s-au jeluit de „suferinţele şi omorurile" la care sunt supuşi de către „necredincioşi". Ca urmare, vădindu-se că „necredincioşii [...] sunt duşmanii noştri", Gheorghe Ştefan şi „soborul său", recunoscând acest lucru, hotărăsc să acorde sprijin năpăstuiţilor. De curând, cercetătoarea din Rusia, V. G. Tchentsova, a arătat rolul important pe care l-au jucat arhimanditul Dionisie de la mănăstirea Iviron şi ierodiaconul Meletie, poate acelaşi monah care se găsea în 1639 la curtea ieşeană, la redactarea proiectului de tratat din 1656, dintre Gheorghe Ştefan şi ţarul Alexei Mihailovici[15]. Astfel că, prin acest hrisov domnul moldovean a mulţumit monahilor pentru sprijinul acordat soliei trimise la Moscova, în frunte cu mitropolitul Moldovei, Ghedeon. De asemenea, unii termeni din formularul diplomatic duc cu gândul la tratativele purtate la Moscova de mitropolitul Moldovei, Ghedeon, în numele domnului moldovean, în vederea încheierii unei alianţe cu Rusia. Astfel, s-ar putea explica apariţia în *intitulaţie* a termenului „началник"[16] („stăpîn", „conducător") şi în *coroboraţie* a formulei съборноую печать („pecete sobornicească"), într-un hrisov dat de un domn ajuns în scaun prin „harul lui Dumnezeu"[17](nu ca în mod obişnuit: „din mila lui Dumnezeu"). În aceeaşi vreme, apar şi alte „experimente" în titulatura domnilor români. Astfel, Matei Basarab poartă titlul de „cneaz" în nişte tipărituri din 1642 şi 1648, titlu care nu ar reprezenta decît „o simplă reminiscenţă literară", după părerea lui Ioan Bogdan[18], la care subscrie şi Emil Vîrtosu[19]. Aceşti termeni, rari în ideologia medievală a puterii în Ţările Române, se pot datora legăturilor

---

[14] *Călătoria lui Paul de Alep*, ed. M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, în *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, Bucureşti, 1976, p. 68.

[15] V. G. Tchentsova, *Dionysios Iviritis et les pourparlers entre la Moldavie et la Russie en 1656*, în *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, vol. îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p. 581-603.

[16] Начальникъ, „conducător, cap": Ioan Bogdan, *Cronica lui Constantin Manasses. Traducere din medio-bulgară. Text şi glosar*, Bucureşti, 1922, p. 327; „*dux, princeps*": Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862-1865, p. 418.

[17] În textul slav благодатию (de la благодать „har, graţie divină"; Pandele Olteanu (coordonator), *Glosar* la *Slava veche şi slavona românească*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 406; „*χαρις*, gratia": Fr. Miklosich, *op. cit.*, p. 24).

[18] Ioan Bogdan, *Originea voievodatului la români*, Bucureşti, 1902, p. 17.

[19] Emil Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova până în secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1960, p. 192.

culturale şi politice cu ucrainenii şi ruşii în veacul al XVII-lea. Titlul de „cneaz" a fost legat de numele lui Matei Basarab de tipografii veniţi în Ţara Românească de la Lavra kieveană a mitropolitului Petru Movilă, în timp ce titlul de „начальник" este un ecou al titlurilor purtate la vremea aceea în Imperiul rus[20] sau o variantă pentru termenul обладатель (tradus, de obicei, prin „stăpânitor"), mult mai frecvent în intitulaţia domnilor români.

O atenţie aparte merită şi formula „pecete sobornicească". Emil Vârtosu, ocupându-se de sigilografia medievală, nota: „O singură dată, într-un act în limba slavă dat de Matei Basarab, la 17 iulie 1644, se întâlneşte formula съборнѹю печать [sigiliu sobornic], pentru sigiliu mare atârnat", adăugând şi explicaţia următoare: „Prin acest act, Matei Basarab acordă mănăstirii din insula Halki un ajutor anual în bani. Partea de jos a actului - scris pe pergament – este tăiată şi nu se poate şti ce sigiliu a putut să atârne: sigiliul mare sau o bulă de aur ?" [21]. Îndrituită întrebare, dar care nu primeşte un răspuns afirmativ în urma cercetării hrisovului dat de Gheorghe Ştefan, la care s-a păstrat căuşul de ceară ce adăposteşte marele sigiliu domnesc (atârnat cu un şnur de mătase în culorile verde şi roşu). Formula se mai întâlneşte într-un act de la Matei Basarab, din 28 februarie 1645, scris de Udrişte Năsturel, prin care domnul dăruieşte mănăstirii Marea Lavră de pe Muntele Sinai venitul băii din cetatea Giurgiului[22].

La scrierea actului, diacul Contăş a avut alături vreun călugăr ivirit, care i-a povestit câte ceva din istoria mănăstirii athonite, sau poate a folosit formularul unui hrisov de la vreun alt „nou ctitor". Un fapt interesant este pomenirea împărătesei Theofana, în calitate de ctitor al acestui lăcaş[23]. Contribuţia împărătesei la ridicarea

[20] Termenul apare în scrisoarea trimisă la 8 noiembrie 1700, din Bucureşti, de mitropolitul Theodosie patriarhului Adrian al Moscovei, legat de numele acestuia din urmă, dar tradus în limba română prin cuvântul „părinte" (Silviu Dragomir, *Contribuţii privitoare la relaţiile Bisericii româneşti cu Rusia în veacul XVII*, în ARMSI, 1912, p. 1222-1229).

[21] Emil Vîrtosu, *Din sigilografia Moldovei şi a Ţării Româneşti*, în *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. II, Bucureşti, 1956, p. 338.

[22] *Documenta Romaniae Historica*, B. Ţara Românească, XXX, volum întocmit de Violeta Barbu, Marieta Chiper, Gheorghe Lazăr, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1998, p. 72-75, nr. 52.

[23] Menţiuni ale vechilor ctitori în daniile făcute Locurilor Sfinte şi mănăstirilor din spaţiul slavilor sudici se mai pot identifica în actele publicate pînă acum. Ctitorii sârbi ai mănăstirii Kruşedol sunt pomeniţi în hrisoavele lui Vasile Lupu şi Constantin Brâncoveanu (Marcel Romanescu, *Mile domneşti în Srem şi Herţegovina*, Craiova, 1940, p. 66-77). O serie de acte de danie către mănăstirea Driano de la Arghirocastro amintesc consecvent de împăratul Iustinian (Paul Mihailovici, Documente *româneşti găsite la Constantinopol (1462-1755)*, în CI, Iaşi, an. VIII-IX (1932-1933), nr. 3, p. 48-51, nr. 31, p. 51-54, nr. 32). De asemenea, împăraţii Roman şi Andronic, ctitorii „mănăstirii împărăteşti" Xiropotam de la Muntele Athos, sunt invocaţi în hrisovul lui Constantin Duca din 15 decembrie 1701 (Arhivele Naţionale Bucureşti, Manuscrise, nr. 628, f. 427 v.). Marele efort făcut de Ştefan cel Mare şi Sfânt pentru redresarea mănăstirii

mănăstirii era cunoscută la Muntele Athos[24], fiind pusă alături de ctitorii georgieni Ioané, Tornikios, Eftimie şi Gheorghe Mthatsmidel[25]. G. Schlumberger consideră mănăstirea o adevărată „*Notre Dame* a georgienilor" şi scrie că, la începutul secolului XX, „tradiţia care o consideră pe Theofana ca veritabilă fondatoare a mănăstirii Iviron este încă foarte vie la Athos"[26]. „Reputaţia atât de îndoielnică"[27] a împărătesei, cu care istoricii sunt „unanim de acord", a condus, după cum remarca Emil Turdeanu, „la curioasa uitare a momentelor sale de grandoare"[28]. Imaginea împărătesei „promovată" de călugării athoniţi nu urmărea crearea unei conştiinţe istorice critice, ci reclădirea modelului imperial. Alexandru Duţu, „găsindu-l" pe Constantin cel Mare la curtea lui Constantin Brâncoveanu, constată că „imaginea împăratului nu apare în imaginaţia oamenilor de la curtea din Iaşi", dar identifică modul receptării la nivelul imaginarului colectiv al figurilor marcante din istoria Bizanţului; astfel, „împăratul bizantin îşi face apariţia la curtea munteană în chip de efigie, care pune în valoare câteva trăsături izbitoare, uitând, câteodată, dimensiunile reale ale personajului istoric"[29].

Fiind un act solemn, o danie către o mare mănăstire, motivaţia emiterii actului (în formularul diplomatic: *arenga*) se întemeiază pe un verset biblic din scrierile Sfântului Pavel „nu avem unde petrece în cetate, nu am venit pentru cercare". Aceeaşi formulă biblică apare şi într-un alt act de la Gheorghe vodă Ştefan, prin care sunt dăruite mănăstirii Caşin, ctitoria sa, un mare număr de sate (hrisovul se păstrează într-o traducere din secolul XVIII; copistul a încercat să identifice alte două citate din Noul Testament, prin note pe marginea textului[30],

---

Zograf de la Muntele Athos a ajuns pe diferite căi să fie înscris în actul de închinare al mănăstirii Căpriana din 30 ianuarie 1699 (Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV/1, p. 319, nr. CCCLXXXIV).

[24] G. Millet, J. Pargoire et L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos*, Paris, 1904, p. 77-80.

[25] Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 130-134.

[26] Gustave Schlumberger, *L' épopée byzantine à la fin du dixième siècle*, Paris, 1925, p. 379.

[27] D. Anastasievič, *La date du „Typicon" de Tzimisces pour le Mont Athos*, în „Byzantion", Paris, t. IV, 1929, p. 442.

[28] Emil Turdeanu, *Nouvelles considérations sur le „Dit de l'empereur Nicéphore II Focas et de son épouse Theofano"*. Extras din „Rivista di studi bizantini e slavi", V, 1985, Bologna, 1989, p. 193. Vezi şi idem, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son epouse Theophano, introduction, textes slaves, traduction et comentaires*, Association Hellenique d'Etudes Slaves, Thessalonique, 1976, 98p.

[29] Alexandru Duţu, *Constantin le Grand dans l'imaginaire de la cour de Constantin Brâncoveanu*, în RESEE, T. XXVII, nr. 1-2, 1989, Bucarest, p. 27.

[30] Arhivele Naţionale Bucureşti, Manuscrise, nr. 628, f. 376: „Urmând sângur I(isus) H(risto)s ... omul au întrebat într-acesta chip: «Învăţătoriule, ce voiu face ca să mă mântuiescu?» (notă: „M(a)th(ei), gl(ava) 9). Răspunsu-i-au lui: «tot omul creştin pre calea îndreptării să îmble şi aşea întru [întru] arătari să va mântui şi de va vrea să fie desăvîrşit să-ş(i) dea numele său pentru mine şi viiaţa veşnică să moştenească»". Şi iarăşi: „daţi şi vi s-a da voao» (notă: Luc(a), gl(ava) 7)".

nu însă și pe acesta). Același verset, într-o formă asemănătoare, este folosit de mitropolitul Varlaam în *Răspunsul împotriva catihismului calvinesc*: „Cum zice iarăși Svântul Pavel că «n-avem aicea cetate stătătoare, ci ceaea ce vine să cercăm»"[31]. Regăsirea acestor formule în Vechiul și Noul Testament se face adesea cu multă dificultate datorită faptului că au o formă orală și sunt redate din memorie. Michel Lascaris analizând frecvența „citatelor extrase din Sfânta Scriptură și din Părinții Bisericii" în diplomatica bizantină, bulgară și sârbă în comparație cu cea slavo-română, afirmă că: „în diplomele valahe *preambulul* (sau *arenga*, nota ns.) este încă mai rar, pentru a deveni de o raritate extremă în Moldova"[32]. Pentru D. P. Bogdan, acest lucru este o realitate în diplomatica moldovenească din secolele XIV-XV[33]. Același cercetător aruncă o privire rapidă asupra formulei *arenga* prezentă în câteva acte moldovenești din veacurile XVI-XVII[34]; dar, din păcate, cercetarea începută acum aproape cinci decenii nu a fost continuată[35], deși numărul documentelor care cuprind această formulă este destul de mare.

Hrisovul dat de Gheorghe vodă Ștefan conține o danie de 3 500 de aspri, la care se adaugă o altă sumă pentru călugării ce vor veni în Moldova să primească „obrocul". Alături de domn, la validarea actului participă cei patru ierarhi ai țării. Mitropolitul Ghedeon este „alesul lui Dumnezeu" și este numit „chir", în timp ce doi dintre episcopi, Sava de Roman și Theofan de Huși, sunt „iubitori de Dumnezeu"(formula nu este asociată și episcopului de Huși, Theofan), fiind numiți „domni". Aceste formule ne lămuresc, o dată în plus, asupra ordinii ierarhice între scaunele arhierești ale Moldovei. Ca și în alte documente solemne[36], Sfatul domnesc este numit „singlit" (синглит), cuprinzînd nouă mari

---

[31] Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva catihismului calvinesc*. Ed. critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, București, 1984, p. 193. "Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie"; *Epistola către evrei a Sfântului Apostol Pavel*, Cap. 13, v. 14 (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 1371).

[32] Michel Lascaris, *Influences byzantines dans la diplomatique bulgare, serbe et slavo-roumaine*, în „Byzantinoslavica", III, Praga, 1931, p. 507. Traian Ionescu-Nișcov, *Contacts entre la diplomatique serbe et la chancellerie princière de la Valachie pendant les XIVe et XVe siècles*, p. 275-286.

[33] Damian P. Bogdan, *Contribuțiuni la studiul diplomaticei vechi moldovenești*, în RIR, vol. IV, 1934, p. 110.

[34] Idem, *Diplomatica slavo-română*, în *DIR*, *Introducere*, vol. II, București, 1956, p. 88-89.

[35] Lipsa unor cercetări minuțioase asupra evoluției formularului diplomatic al documentelor românești a fost evocată de Violeta Barbu, în *Studiu introductiv*, la *DRH*, B, Țara Românească, vol. XXX,, p. XI.

[36] Nicolae Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, Ed. Academiei, București, 1968, p. 21; C. Cihodaru, *Sfatul domnesc și sfatul de obște în Moldova (sec. XV-XVIII)*, în AIIAI, I, 1964, p. 78.

dregători, de la marele vornic de Ţara de Jos pînă la marele comis (pentru desemnarea acestei din urmă dregătorii, diacul foloseşte temenul slavon: конохранител[37]). Formula „pecete sobornicească" arată că la emiterea acestui act s-a întrunit un *sobor* la care au participat arhiereii şi *singlitul* (în acest act pare a se suprapune termenului *Sfat domnesc*).

Hrisoavele domnilor munteni lărgesc albia daniilor îndreptate spre mănăstirea Iviron. Marea mănăstire athonită a avut o legătură privilegiată cu Ţara Românească, aici dobândind controlul, prin închinare, asupra unor mari şi bogate mănăstiri. Principalul metoc din Ţara Românească al mănăstirii Iviron a fost mănăstirea Radu Vodă (Sfânta Treime) din Bucureşti[38], la care se adaugă mănăstirile Dealu, Stelea, Glavacioc ş. a[39]. Actul de danie, din 15 februarie 1655, dat de Constantin Şerban, conţine suma de 10 000 de aspri[40]; principalul îndemn de la care a pornit dorinţa de a fi „nou ctitor" este mărturisit chiar de Constantin Şerban: „însuşi domnia mea văzând şi hrisovul răposatului părinte al domniei mele, Io Şerban voievod [...] de miluire şi de întărire". În acest mod este continuată tradiţia familiei, pentru că Radu vodă Şerban, închinase mănăstirii athonite mănăstirea Sfânta Treime din Bucureşti, ctitoria „moşului său", Alexandru voievod[41]. Pe acelaşi hrisov de la Radu vodă Şerban se întemeiază şi dania din 15 ianuarie 1664 a lui Grigore Ghica vodă, „fiul marelui şi preabunului Io Gheorghe Ghica cel bătrân"[42]. Este una dintre modalităţile prin care domnul muntean cu obârşie moldoveană încerca să se amestece în „şiraoa" domnilor munteni[43]. Prin noul hrisov, mănăstirea Iviron obţine „un obroc de 7 000 de aspri", la care se adaugă cei 500 de aspri pentru călugării care vor veni în fiecare

---

37 „Rareori, în unele documente redactate într-o limbă mai pretenţioasă (...) i se spune (...) chiar конохранител, adică păzitor sau îngrijitor de cai, cum este numit într-un document moldovenesc din 20 ianuarie 1657" (Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 293-294).

38 S. Nicoalescu, *Istoricul mănăstirii Sfânta Treime (Radul Vodă) din Bucureşti*. Extras din „Bucureştii", 1-2/1937, Bucureşti, 1939, 50 p.; N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monimentelor feudale din Bucureşti*, Bucureşti, 1961, p. 259-264.

39 Documentele cunoscute au fost analizate de Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 107-123.

40 Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, I/68. Foarte scurte rezumate ale actului găsim în Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV/1, p. 731, nr. DCCXIII; Ileana Leonte, *op. cit.*, p. 47, nr. 599.

41 *Documente privind istoria Românei*, B. Ţara Românească, XVII/2, p. 150-152, nr. 147; document din 10 februarie 1613.

42 Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, I/73; un scurt rezumat la Ileana Leonte, *op. cit.*, p. 50, nr. 674.

43 Analizând un grup de hrisoave de danie către mănăstirea sârbească Studenica, Gheorghe Lazăr arată că daniile lui Constantin Şerban şi ale lui Grigore Ghica „demonstrează adoptarea modelului ctitoricesc întruchipat de Matei Basarab" (*Contribuţii privind relaţiile româno-sârbe pe baza unor documente de la mijlocul veacului al XVII-lea*, în SMIM, vol. XIV, 1996, Bucureşti, p. 130). Adaug că hrisoavele în limba slavonă date de Constantin Şerban şi Grigore Ghica pentru mănăstirea Iviron folosesc formularul diplomatic stabilit în cancelaria lui Matei Basarab.

an să ia de la domnii următori suma hărăzită mănăstirii. În a doua sa domnie, Grigore Ghica, văzând „mai întâi hrisovul Radului vodă şi hrisovul domniei mele din domnia dintâi", reîntăreşte călugărilor iviriți „merticul" de 7 000 de aspri[44]. Menținerea aceloraşi sume de bani adevereşte faptul că monahii veneau cu hrisoavele mai vechi în desagă, chiar dacă uneori mai făceau şterse sumele cuvenite lor pentru osteneală.

Cele patru acte înfățişate aici arată cum domnii români din a doua jumătate a veacului al XVII-lea se străduiau să urmeze vechilor „împărați şi domni". Pe de o parte, răscolind tradiția bizantină, ei redescopereau împărați şi împărătese, iar pe de altă parte se simțeau solidari cu „răposații domni" care, vreme de un veac şi jumătate (în cazul mănăstirii Iviron), au arătat că sunt urmaşi ai împăraților ortodocşi.

ANEXE

1. 1655 (7163) februarie 15, Bucureşti

† Въ кнызѣ Моисеωвѣ, Битїистѣи, пишет: „Тако гл(аго)ле(тъ) Г(оспод)ь Адонаи: «Слише Їис(ра)иле и виꙋше гл(агол)е мое, елико аще стежиши в(ъ)сего лѣта ωт иманїе своего да десетствоуеши племени Левитскомꙋ, бл(аго)с(ло)венїем его ереωм»". Ꙗкоже закона прѣжде и въ законѣ просеаше мнози м(и)л(о)стїними и щедротами. И б(о)ж(е)ственїи же Ап(о)ст(о)ли и С(вѣ)тѣише оустроивше нам на ползь Б(о)гоноснїи ωт(ь)ци и сп(а)сенїе д(ꙋ)шам нашим, ωви м(о)л(и)твое и бдѣнїе и постом, ωви м(и)л(о)стѣними и покаанїе ωт грѣх ωгрѣбати се, сїе въсех прѣтръпѣше да съ Христом ц(а)рствоуют.

Тѣм·е и аз, раб Вл(а)д(и)кы моемꙋ Ї(сꙋ)с(а) Христа, Їω Костандин воевод, с(ы)нъ Їω Шербан воевод, Б(о)жїю м(и)л(о)стїю, г(о)сп(о)даръ въсои Земли Оугрровлахїиское, и въспомѣнꙋх г(о)с(по)дств(о) ми ꙗкоже мнози Б(о)говѣнчании воеводи и ц(а)ри иже прѣжде нас бывше веселѣет сѧ и мали ц(а)рствїе н(е)б(е)снаго наслѣдовани бивше, тъщꙋ бо се и аз, не тъчїю сїе ц(а)рство исправити нъ ω д(ꙋ)ше сп(а)снꙋю ꙋстроити. Тѣмже оубо на н(е)бо възводих и желанїе Д(ꙋ)хом С(вѧ)тым въразоумѣх къ с(вѧ)тых б(о)ж(е)ствѣи цр(ъ)к(о)вах и монастира, наипаче къ семꙋ б(о)ж(е)ствнѣи монастырь г(лаго)лемїи Иверїе, пред прѣч(и)стїи Врат, ωт С(вѧ)таа Гора, идеж(е) есть храм Оуспенїе Пр(ѣ)чистїе Б(огоро)д(и)це и пр(и)сн(о) Д(ѣ)вѣи Марїе, поревновах г(оспо)д(ст)в(о) ми назвати се новїи ктытори, и приложꙋ г(оспо)д(ст)в(о) ми с(вѧ)тѣи монастыр выш(е) реч(е)на ωбрωк по аспри дасеѧт тысѧщъ и приходещим братїим по пѧт сътъ за аспри. Тако, съм видѣл(и) г(о)с(по)дств(о) ми и хрисовꙋла покоинаго родителю г(о)с(по)дств(а) ми Їω Шербан воевод, за милованїе и за ꙋтвръжденїе, ꙗкож(е) есть выш(е) писан, сего радї, и г(о)с(по)дств(а) ми съм понових и оутвръдих съ

[44] Arhivele Naționale Bucureşti, Peceți, I/80; un scurt rezumat la Ileana Leonte, *op. cit.*, p. 55, nr. 778.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

сїю хрисовоуа г(о)с(по)дств(а) ми, ӕкож(е) да есть г(о)с(по)дств(а) ми и родителїи г(о)с(по)дств(а) ми вѣчное въспоминанїе.

Тѣм·е оубо, ѡ(ть)ци с(вѧ)тых, м(о)лю ви сѧ съ именем Б(о)жїем да пишет по г(о)с(по)дств(о) ми и по родителїи г(о)с(по)дств(а) ми въ с(вѧ)тою помѣникь и пр(и)сно въспомѣнѫете нас въ с(вѧ)таа вашеми м(о)литвами и на с(вѧ)таа проскомидїе, а мы пры д(ь)ни живота нашего дѫжни есми помиловати и оукрѣпити с(вѧ)таа монастир със више реченнѫ ѡброк.

Я иже по ѡшествїю г(о)с(по)дств(а) ми, комѫ върѫчитъ Г(оспод)ь Б(ог)ъ бити г(о)сп(о)д(а)ръ Влашкои Земли, м(о)лю ви съ именем Б(о)жїем и Пр(ѣ)ч(и)стѣи его М(а)тер, како да ѫтвръдити сїе хрисовѫл г(о)с(по)дств(о) ми и да пом(и)лѫите с(вѧ)таа монастър ѡт Г(оспод)а Б(о)га данаго вас стежанїе, съ чим ви Г(оспод)ь Б(о)гь наставити, ӕкож(е) сам Х(ристо)с заповѣда и реч(е): „Б(ѫ)дите и молите ви и аз" и прочѧ. Ѡ сем раздрѣшенїе съ грѣшенїе грѣхом да имати въ страшное и второе пришествїе Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са нашего Ї(сѫ)сѵ Христа и зрѣще дроуг дроуга съ веселими лици въ ц(а)рствїю н(е)беснѣм, въ вѣкы, амин.

Тѣмже, ѡ, Прѣчистаа Б(о)го М(а)ти прїими ѡт нас, грѣшних и недостоиних своих рабы, съи мало приложно, твоа бо ѡт твоих к тебѣ приносим, м(и)л(о)стїи бо С(ы)на твоего и Б(о)га н(а)шего и твоими м(о)л(и)твами въсах нам въроучена соут. Тѣмже Вл(а)дїч(и)ца молитвница и застоупница боуди нам настрашнѣм и вторѣм пришествїе С(ы)на твоего и Б(о)га нашего Г(оспод)а Ї(сѫ)а Х(ри)ста, емоуже слава и покланенїе, и съ Прѣс(вѧ)тим Д(ѫ)хом, въ вѣкы вѣком, амин.

Сеже оубо и свѣдѣтелїи поставих г(о)с(по)дств(о) ми болѣрїи диванѫлов, на име: жоупань Гїѡрма великїи бань Кралевскїи, и жоупань Преда Брънковѣноул великїи дворника, и жоупань Строе великаго лѡгѡфета, и жоупань Боунѣ вистїiара, и жоупань Паанъ великїи спатар, и жоупань Герге Бълѣноул великїи ключѣю, и жоупань Данчюл великїи постелник, и жоупань Кирка великїи столникь, и жоупань Радѵ великїи комис, и жоупань Хризѣ великїи пехарникь, и жоупань Дръгич великїи соулџѣрю и жоупань Некоула великїи питарю. И исправник, жоупань Строе великаго лѡг(о)фета.

И написах аз, Михалчѧ лѡг(о)фет, с(ы)нъ Параскывеи бывшомѫ великаг(о) лѡг(о)фета, въ настолѣ града Боукоурещи, м(ѣ)с(ѧ)ца феврoуарїе, еі д(ь)ни, ѡт Ядама даже до н(ы)нѣ теченїе въ лѣт(о) ҂зрѯг

† Їѡ Кѡстандин вѡевѡд, м(и)л(о)стїю Б(о) жїю, г(о)с(по)д(а)рь.

Їѡ Кѡстандин воевода <m. p.>.

Traducere

† În cartea lui Moise, a Facerii, scrie: „astfel vorbeşte Domnul Adonai: «ascultă Israiele şi pătrunde vorbele mele: din câte vei agonisi în fiecare an, să dai zeciuială din averea ta neamului lui Levi, binecuvîntaţilor săi preoţi»". Precum mai înainte de Lege şi în Lege mulţi au strălucit prin milostenii şi dărnicie. Şi dumnezeieştii Apostoli şi Sfinţii Părinţi purtători de Dumnezeu au întocmit aceasta spre folosul şi mântuirea sufletelor noastre, ca unii prin rugăciune şi priveghere şi post, alţii prin milostenii şi prin pocăinţă să scăpăm de păcate, toate acestea îdeplinindu-le ca să împărăţească cu Hristos.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

De aceea şi eu, robul Stăpânului meu Iisus Hristos, Io Costandin voievod, fiul lui Io Şerban voievod, din mila lui Dumnezeu, domn a toată Țara Ungrovlahiei, amintindu-şi domnia mea ca şi mulți de Dumnezeu încununați voievozi şi împărați care au fost înaintea noastră veselindu-se şi puțini au fost cei ce au moştenit împărăția cerească, nevoindu-mă şi eu la aceasta, nu numai a cârmui această împărăție, pentru ca sufletul să afle calea mântuirii[1].

Pentru aceea dar, am înălțat la cer şi cuprins de râvnă de la Duhul Sfânt, înțelegând despre sfintele biserici şi mănăstiri ale lui Dumnezeu, mai ales despre această dumnezeiască mănăstire, numită Iver, înaintea preacinstitei Porți, de la Sfântul Munte, unde este hramul Adormirea Preacuratei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria, râvnind domnia mea să mă numesc nou ctitor, am adăugat domnia mea sfintei mănăstiri mai sus spuse un obroc de 10 mii de aspri şi fraților care vor veni pe drum, câte 500 de aspri. Astfel, însuşi domnia mea văzând şi hrisovul răposatului părinte al domniei mele, Io Şerban voievod, care este scris mai sus, de miluire şi de întărire, drept aceea, însuşi domnia mea am înnoit şi am întărit cu acest hrisov al domniei mele, pentru ca să fie domniei mele şi părinților domniei mele veşnică pomenire.

Pentru aceea dar, sfinți părinți, mă rog vouă în Numele lui Dumnezeu, să ne scrieți pe domnia mea şi pe părinții domniei mele în sfântul pomelnic şi pururea să ne pomeniți pe noi în sfintele voastre rugăciuni şi la sfânta proscomidie, iar noi, în zilele vieții noastre, datori suntem ca totdeauna să miluim şi să întărim sfânta mănăstire cu acest mai sus spus obroc.

Iar după petrecerea domniei mele, cui va încredința Domnul Dumnezeu să fie domn al Țării Româneşti, vă rog în Numele lui Dumnezeu şi a Preacuratei lui Maici, ca să întăriți acest hrisov al domniei mele şi să miluiți sfânta mănăstire din agonisita dată vouă de Domnul Dumnezeu, cu cât Domnul Dumnezeu vă va îndemna, după cum însuşi Hristos a poruncit şi a spus: „Fiți milostivi precum sunt şi eu" şi celelalte. Pentru aceasta să aveți iertarea păcatelor la straşnica şi a doua venire a Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi să privească unul pe celălalt cu fețe vesele în împărăția cerească, în veci, amin.

Iar, o, Preacurată Maică a lui Dumnezeu, primeşte de la noi, păcătoşii şi nevrednicii robii tăi, această puțină danie, pentru că ale tale dintru ale tale ți le aducem, căci prin mila Fiului tău şi a Dumnezeului nostru şi prin rugăciunile tale toate ne sunt nouă încredințate. De aceea, Stăpână, să ne fii rugătoare şi mijlocitoare la a doua şi cumplita venire a Fiului tău şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos, a căruia este slava şi închinăciunea, şi împreună cu Sfântul Duh, în vecii vecilor, amin.

Iată dar şi martori am pus domnia mea pe boierii Divanului, anume: jupan Ghiorma mare ban al Craiovei, şi jupan Preda Brâncoveanul mare vornic, şi jupan Stroe mare logofăt, şi jupan Bunea mare vistier, şi jupan Pană mare spătar, şi jupan Gherghe Băleanul mare clucer, şi jupan Danciul mare postelnic, şi jupan Chirca mare stolnic, şi jupan Radu mare comis, şi jupan Hrizea mare paharnic, şi jupan Drăghici mare sulger şi jupan Necula mare pitar. Şi ispravnic, jupan Stroe mare logofăt.

Şi am scris eu, Mihalcea logofăt, fiul lui Paraschiva fost mare logofăt, în cetatea de scaun Bucureşti, luna februarie, 15 zile, şi de la Adam pînă acum trecerea anilor, în anul 7163 <1655>.

† Io Costandin voievod, din mila lui Dumnezeu, domn.

Io Costandin voievod <m. p.>.

Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, I/68. Original slav, pergament, rupt la îndoituri, invocaţia simbolică, litera iniţială şi monograma împodobite cu un decor vegetal, în partea de sus, într-un medalion, acvila Ţării Româneşti cu zborul în sus şi capul conturnat, având crucea în cioc, sigiliu atârnat.

---

[1] Traducerea ultimei părţi a acestui paragraf am îndreptat-o în urma sugestiei pe care mi-a făcut-o domnul profesor Dumitru Nastase, căruia îi mulţumesc şi pe această cale; vezi şi Dimitri Nastase, *La survie de "l' empire des chretiens" sous la domination ottomane. Aspects ideologiques du probleme*, în *Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi*, III, 1983, p. 462.

2. 1657 (7165) ianuarie 20, Iaşi

† Въ имѧ Ѡт(ь)ца и С(ы)на и С(вѧ)т(а)го Трр(о)нце, единосъщна и нераздѣлима. Се аз, раб Вл(а)д(и)ки моемꙋ Г(оспод)ꙋ Б(о)гꙋ и Сп(а)стелю н(а)Ше Ї(исꙋ)с(а) Хр(и)ста и Троическы истины поклоник Їѡ Гиѡргие Стефан, Б(о)жїею бл(а)годатїю, началник и воевод Земли Молдавскои. Ѡж(е) г(о)сп(о)дств(о) ми бл(а)гопроиз волиҳ н(а)шим бл(а)гим произволением, ч(и)стим и свѣтлим с(е)рдцем и ѡт въсеѧ н(а)шеѧ д(ꙋ)шеѧ, съматрѧхом и въспоминахом, не тъкмо ѡт г(о)сп(о)д(а)ри прѣжде нас бывшиҳ, памет въсътворенїе житрьстворѣщїҳ нъ наипаче ꙋвидѣхом ꙗко нї единоже ѡбылїе и ничтоже лютшїе ч(и)л(о)в(ѣ)кꙋ въсѣм трꙋди его еж(е) трꙋдит сѧ под слнч(и)ное тѫкмо еж(е) что творит памет въ животи своем въсꙗкое повещти врѧмѧ под слнч(и)ное врѣмѧ жити врѣмѧ и ꙋмрети ꙗкож(е) гл(а)г(о)лет Ꙗп(о)ст(о)ль Павел: „Не имами зде прѣбывающего града, нъ грѣдъщаго възискаем”.

Тѣмже и г(о)сп(о)дств(о) ми въспоминающи словеса Г(оспод)а Б(о)га Ї(исꙋ)с(а) Х(рист)а гл(а)г(о)лемаѧ: „да просвѣтит сѧ свѣт ваш прѣд ч(и)л(о)в(ѣ)ки ꙗко да видѣт ваш добра дѣла ѡт Б(о)годанаго нам стѧжанїе посилѣ златопечатникомъ сїим длъжниҳ себе съставлѣем велицѣи цр(ъ)к(о)ви ѡт страни Греческиа, називают сѧ тамошнаго мѣста Ивер, въ С(вѧ)тага Гора, създана ѡт бл(а)гопочивша Ѳеѡфана ц(а)р(и)ца, храм прѣбывати въ Вратѣ Прѣс(вѧ)тѫи Б(огороди)це накое же до лѣто живота н(а)шего число ҂гф аспри неѡтложним и братїам път приҳодѣщти ...[1] тисѣщи аспри спеѕꙋ видѣщти ѕѣло ѡт послѣдниҳ бѣдствꙋѣще и пострѧдѣи новѣрни същи ѡт въ сꙋдꙋ навѣтꙋю мꙋю.

Тѣмже ꙋбо, ѡ(ть)ци с(вѧ)тїи прїимите ѡт нас сїю мало поданїе въ имѧ много и написꙋете нас въ с(вѧ)тїи помѧник и на ꙋчит ви Г(оспод)ъ Б(о)гъ

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

пр(и)сно въспоминꙋте нас въ с(вѧ)тих вашех м(о)л(и)твах мы ж(е) длъжни ест мы при д(ь)ни живота н(а)шего пом(и)ловати и покрѣпити с(вѧ)тое м(о)н(а)ст(и)рь и да прїидет братїах ката годинꙋ и възѣти ѡт нас виш(е) реченних ѡброк исплъно.

Сеже ꙋбо сведителїе поставлѧем послꙋхи достовѣрнїи настоꙗщомꙋ златопечатник въ пръвих ч(е)т(ь)ры прѣстолнь свѣтителство земли н(а)шеѧ прѣѡс(вѧ)щенаго и Б(о)гоизбранаго митрополита Сꙋчавскаго и въсеѧ земли н(а)шеѧ ꙋчителю кѵ́р Гедеѡн и Б(о)голюбензнѣншаго г(о)сп(о)д(и)на ѡ(ть)ца Анастасїе еп(и)ск(о)па Романскыи, и Б(о)голюбезнаго г(о)сп(о)д(и)на ѡ(ть)ца Сава еп(и)ск(о)па Радовски, и г(о)сп(о)д(и)на ѡ(ть)ца Ѳеѡфана еп(и)ск(о)па Хꙋшскомꙋ, та·(е) и вес синглит н(а)шь: п(а)на Щефана Боꙋла дворника великаго Долнѣи Земли, и п(а)на Василина гетмана, и п(а)на Дабижа дворника великаго Вишнѣи Земли, п(а)на Шептилича постелника великаго, п(а)на Глигорина Рꙋсꙋла спатарѧ великаго, п(а)на Могълдѣ чашника, п(а)на Соломона Барладѣна вистиꙗрника великаго, п(а)на Стаматїе столника великаго, п(а)на Дарїа Карабъц конохранителѧ и иних болѣри н(а)ших.

Извѣстнѣшаго же дѣлма ꙋвѣрениа н(а)шеи подписахом ръкою и съборное печат дръжави н(а)шеѧ н(а)ше вѣри болѧрина и прѣпоч(и)теномꙋ п(а)нъ Иѡнашко Рꙋсꙋл вел лѡг(офет) завѣсити печат ѡ нем повелѣхом.

Дан въ прѣстолнѣи градѣ н(а)Шего ꙗцскаго. И написахи аз, Контѫш, течениа лѣта Бытиа Мира ҂зрѯе, Сп(а)с(е)нїе же Мира 1657, м(ѣ)с(ѧ)ца генꙋар, к҃ д(ь)ни.

Иѡ Гиѡрги Щефан воевод <m. p.>.

Traducere

† În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfintei Treimi, de o fiinţă şi nedespărţită. Iată eu, robul Stăpânului meu, Domnul Dumnezeu şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, şi închinător adevăratei Treimi, Io Gheorghe Ştefan voievod, cu harul Domnului, stăpân şi voievod al Ţării Moldovei. Iată domnia mea am binevoit cu bună voia noastră, cu inimă curată şi luminată şi din tot sufletul nostru, văzând şi aducându-ne aminte că nu numai domnii care au fost înaintea noastră au făcut pomeni de viaţă dătătoare, ci mai ales cunoscând că nici o bogăţie şi nimic din toată amara trudă a oamenilor, care se ostenesc sub soare numai cine face pomeni în viaţa sa astfel trece vremea sub soare, vremea vieţii vremea şi a morţii, pentru că spune Apostolul Pavel: „nu avem unde petrece în cetate, nu am venit întru cercare".

Pentru aceea, şi domnia mea pomenind cuvântul Domnului Dumnezeu Iisus Hristos, care spune: „să luminaţi cu sfatul vostru înaintea oamenilor ca să vadă buna lucrare a voastră cu darul lui Dumnezeu", din avuţia noastră am trimis hrisovul acesta pentru datoriile pe care le are marea biserică din Ţara Grecească, acel loc se numeşte Iver, la Sfântul Munte, zidită de binecinstitoarea Theofana ţariţa, cu hramul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu de dinaintea Porţii, iar cât vor fi anii vieţii noastre 3 500 aspri număraţi neîncetat şi fraţilor care vin pe drum <o>[1] mie de aspri de cheltuială, foarte ştiind de cele din urmă suferinţe şi omoruri ale necredincioşilor, care sunt duşmanii noştri.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru aceea dar, sfinţii părinţi care au primit de la noi această puţină danie, în loc de mai multă, şi să ne scrieţi pe noi în sfântul pomelnic cum vă învaţă Domnul Dumnezeu şi pururea să vă aduceţi aminte de noi în sfintele voastre rugăciuni, iar pentru noi să fim datori ca în zilele vieţii noastre să miluim şi să întărim sfintele mănăstiri şi să vină fraţii în fiecare an şi să ia de la noi, deplin, mai sus zisul obroc.

Iată dar, am aşezat şi martori la acest hrisov pe slugile vrednice şi credincioase care au fost de faţă, mai întâi cei patru înscăunaţi luminători ai ţării noastre: preasfinţitul şi de Dumnezeu alesul mitropolit al Sucevei şi a toată ţara noastră învăţător, chir Ghedeon, şi de Dumnezeu iubitorul domn, părintele Anastasie episcop de Roman, şi de Dumnezeu iubitorul domn părintele Sava episcop de Rădăuţi şi domnul părinte Theofan episcop de Huşi, de asemenea şi tot singlitul nostru: pan Ştefan Boul mare vornic al Ţării de Jos, pan Vasilie hatman, pan Dabija mare vornic de Ţara de Sus, pan Şeptilici mare postelnic, pan Gligorie Rusul mare spătar, pan Mogâldea ceaşnic, pan Solomon Bârlădeanul mare vistiernic, pan Stamatie mare stolnic, pan Darie Carabăţ comis şi alţi boieri ai noştri.

Cunoscând acest lucru am încredinţat şi am subscris cu mâna noastră şi pecetea sobornicească a stăpânirii noastre am poruncit credinciosului şi preacinstitului nostru boier pan Ionaşco Rusul mare logofăt să o atârne.

Dată în oraşul nostru de scaun Iaşi. Şi am scris eu, Contăş, în curgerea anilor de la Zidirea Lumii 7165 şi de la Mântuirea Lumii 1657, luna ianuarie 20 zile.

† Io Gheorghe Ştefan voievod <m. p.>.

Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, 211. Original slav, pergament, cerneală neagră, invocaţia simbolică, unele porţiuni din text, data şi semnătura voievodului cu cernală aurită, sigiliu atârnat.

---

[1] Loc şters.

3. 1664 (7172) ianuarie 30, Bucureşti

† Въ кнызи Моисеѡв, Битенстоми, пишет: „Тако гл(аго)л(ет)ъ Г(оспод)ъ Адони: «Слиш(и) Ї̈с(раи)ли и въноуш(и) гл(аго)лы мои. Єлика аще стежиши въсего лѣта ѡт иманїе своего да десетствоуеш(и) плѣмене Ливетскомѹ, бл(а)гословенїем его ерїѡм»". Ꙗкожи закона прѣжде и въ законе просеаше многи м(и)л(о)ст(ы)н(ѣ)ми и щедротами. И б(о)ж(е)ствнѣ Апостоли и С(ва)тѣише оустроивше нам на полз Б(о)гоносние ѡт(ь)це и сп(а)сенїе д(ѹ)шим нашим, ѡви м(о)л(и)твое и бдѣнїе и постом, ѡви м(и)л(о)ст(и)н(ѣ)ми и покаанїе ѡт грѣх ѡгрѣбати се, сїе въсѧх прѣтръпѧше да съ Хр(и)стом ц(а)рствѹет.

Тѣм·е и азъ, рабь Вл(а)д(и)ки моего Ї̈(исѹ)с(а) Хр(и)ста, Ї̈ѡ Глїгорїе воевод, с(ы)нъ великаго и прѣдобраго стараго Ї̈ѡ Гїѡрге Гика воевод, Б(о)жїю м(и)л(о)стїю, г(о)сп(о)д(а)ръ въсое Земли Оуггрровлахїиское и въспомѣнѹх

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

г(о)с(по)дств(а) ми ꙗкожи многи Б(о)говѣнчани воиводи и ц(а)ри иже нас бивше въ ц(а)рстви(ѧ) в(ъ)селѣет сѧ и маль ц(а)рствїа н(е)б(е)снаго наслѣдованїе бывше, тъщꙋ бо се и аз нетъчїю сїе ц(а)рствоуи исправити, нъ ѡ д(ꙋ)ше сп(а)снꙋе оустроите. Тѣм·е оубо на н(е)бо възводих и желанїе Д(ꙋ)хом С(вѧ)тимь въразꙋмѣх къ с(вѧ)тим б(о)ж(е)ствных цр(ъ)к(о)вах и монастирах, наипаче къ семоу б(о)ж(е)ствѣи монастир гл(а)гол(е)ми Иверїе, прѣд Пр(ѣ)ч(и)стїе Врат, ѡт С(вѧ)таа Гора, идеже есть храам Оуспенїе Пр(ѣ)ч(и)стїе Б(огородице) и пр(и)сно Д(ѣ)ви Марїа, поревновах г(о)с(по)дств(а) ми назвати с(ѧ) новїи хтитори. И приложи г(о)с(по)дств(а) ми с(вѧ)т(о)мꙋ монастирь више реч(е) ѡброк по ас(при) ‚з и приходищим братїем спензꙋ по ас(при) ф.

Тѣмже оубо, ѡ(ть)ци с(вѧ)ти м(о)ли ви сѧ съ именем Б(о)жїем да пише по г(о)с(по)дств(а) ми въ с(вѧ)ти помѣникъ и родителе г(о)с(по)дств(а) ми и присно въспомѣнꙋете нас въ с(вѧ)те ваше молбах и на с(вѧ)тое проскомидїе, а ми при д(ь)ны жевота нашего дꙋжнем помиловати и оукрѣпити с(вѧ)таа монастир със више реч(е)нꙋе ѡброк. И видѣхом г(о)с(по)дств(а) ми хрисовꙋл Радꙋлов вод(ъ) за милованїе със великое ꙋкрѣпленїе, сего ради г(о)с(по)дств(а) ми ещежи поновихом и ѡтвръдихом милованїе със хрисовꙋл г(о)с(по)дств(а) ми по тъкмеженїе како есть више пис(ал).

А иже по ѡшествїе г(о)с(по)дств(а) ми комꙋ върꙋчит Г(оспод)ь Б(ог)ь бити г(о)с(по)д(а)ръ Влашкое Земле м(о)ли ви сѧ съ именем Б(о)жїе и Пр(ѣчи)сто его М(а)терь, како да оутвръдит сїе хрисовꙋл г(о)сп(о)дств(а) ми и да пом(и)лꙋите с(вѧ)таа монастир ѡт Г(оспод)а Б(ог)а данаг(о) вас стежанїе съ чим ви Б(ог)ь наставитъ, ꙗкоже сам Х(ристо)с заповѣда и реч(е): „Б(ꙋ)дите и милостиве ꙗкоже и азъ" и проча. Ѡ сем раздрѣшенїе грѣхом да имате въ страшное и творое пришествїе Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са н(а)шего Ї(исꙋ)с(а) Х(рист)а изреще дрꙋг дрꙋга веселими лици въ ц(а)рствы н(е)б(е)снѣм, въ вѣки, амин.

Тѣм·е, ѡ Пр(ѣ)ч(и)ста Б(о)го Мати прїими ѡ нас грѣшних и недостоинех своих раби сїе мало приложенїе твоа бо ѡт твоих к тебе приносим м(и)л(о)стїе бо С(ы)на твоего и Б(ог)а нашего и твоеми м(о)л(и)твами в(ъ)са нам върꙋчена сꙋт. Тѣмже Вл(а)д(и)ч(и)ца м(о)л(и)тви(и)ца и застъпница бьди нам на страшнем и творѣи пришествїе С(ы)на твоего и Б(ог)а нашего Г(оспод)а Ї(исꙋ)с(а) Х(ри)ста емꙋже слава и поклоненїе и съ Прѣс(вѧ)тим Д(ꙋ)хом, въ вѣки вѣком, амин.

Сеже ꙋбо сведителїе поставлѣем г(о)с(по)дств(а) ми: жꙋпан Гїѡргїе вел бан Кралевски, и жꙋпан Строе вел дворник, и жꙋпан Преда вел лѡг(о)фет, и жꙋпан Дꙋмитрашко вел вистїꙗр, и жꙋпан Тоадер Стꙋрꙁѣ вел спат(ар), и жꙋпан Бадѣ вел ключ(ѧр), и жꙋпан Костѣ вел пост(ѧлник), и жꙋпан Костандин вел пех(арник), и жꙋпан Преда вел столник, и жꙋпан Папа вел комис, и жꙋпан Въдислав вел слꙋж(ѧр), жꙋпан Стоꙗ вел питар. И ис(правник) Вълкꙋл втори лѡг(о)фет.

И написах азъ, Радꙋ дїꙗк, въ настол град Бꙋкꙋрещи, м(ѣ)с(ѧ)ца генарїе, л д(ь)ни, а ѡт Адама даже до н(ы)нѣ теченїе лѣтом ‚зров.

† Їѡ Глигорїе воевод, м(и)л(о)стїю Б(о)жїею, г(о)с(по)д(а)рь.

† Їѡ Глигѡри Гика воевода <m. p.>.

Прочитенїе ...[1] лωгофет.

Traducere

† În cartea lui Moise, a Facerii, scrie: „Astfel vorbeşte Domnul Adonai: «Ascultă Israiele şi pătrunde vorbele mele: din câte vei agonisi în fiecare an, să dai zeciuială din averea ta neamului lui Levi, binecuvîntaţilor săi preoţi»". Precum mai înainte de Lege şi în Lege mulţi au strălucit prin milostenii şi dărnicie. Şi dumnezeieştii Apostoli şi Sfinţii Părinţi purtători de Dumnezeu au întocmit aceasta spre folosul şi mântuirea sufletelor noastre, ca unii prin rugăciune şi priveghere şi post, alţii prin milostenii şi prin pocăinţă să scăpăm de păcate, toate acestea îndeplinindu-le ca să împărăţească cu Hristos.

De aceea şi eu, robul Stăpânului meu Iisus Hristos, Io Gligorie voievod, fiul marelui şi preabunului Io Gheorghe Ghica cel bătrân, din mila lui Dumnezeu, domn a toată Ţara Ungrovlahiei, amintindu-şi domnia mea că mulţi de Dumnezeu încununaţi voievozi şi împăraţi care au fost înaintea noastră veselindu-se şi puţini au fost cei ce au moştenit împărăţia cerească, nevoindu-mă şi eu la aceasta, nu numai a cârmui această împărăţie, pentru ca sufletul să afle calea mântuirii[1].

Pentru aceea dar, am înălţat la cer şi dorinţa Duhului Sfânt înţelegând despre sfintele biserici şi mănăstiri ale lui Dumnezeu, mai ales dspre această dumnezeiască mănăstire, numită Iver, înaintea preacinstitei Porţi, de la Sfântul Munte, unde este hramul Adormirea Preacuratei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria, râvnind domnia mea să mă numesc nou ctitor, am adăugat domnia mea sfintei mănăstiri mai sus spuse un obroc de 7 000 de aspri şi fraţilor care vor veni câte 500 de aspri de cheltuială.

Pentru aceea dar, sfinţi părinţi, mă rog vouă în numele lui Dumnezeu, să ne scrieţi pe domnia mea şi pe părinţii domniei mele în sfântul pomelnic şi pururea să ne pomeniţi pe noi în sfintele voastre rugăciuni şi la sfânta proscomidie, iar noi în zilele vieţii noastre datori suntem ca totodeauna să miluim şi să întărim sfânta mănăstire cu acest mai sus spus obroc. Şi văzând domnia mea hrisovul lui Radul vodă de miluire şi de mare întărire , drept aceea domnia mea încă am înnoit şi am întărit miluirea cu acest hrisov al domniei mele, după întocmirea care este scrisă mai sus.

Iar după petrecerea domniei mele, cui va încredinţa Domnul Dumnezeu să fie domn al Ţării Româneşti, vă rog în numele lui Dumnezeu şi a Preacuratei lui Maici, ca să întăriţi acest hrisov al domniei mele şi să miluiţi sfânta mănăstire din agonisita dată vouă de Domnul Dumnezeu, cu cât Domnul Dumnezeu vă va îndemna, după cum însuşi Hristos a poruncit şi a spus: „Fiţi milostivi precum sunt şi eu" şi celelalte. Pentru aceasta să aveţi iertarea păcatelor la straşnica şi a doua venire a Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi să privească unul pe celălalt cu feţe vesele în împărăţia cerească, în veci, amin.

Pentru aceea, o, Preacurată Maică a lui Dumnezeu, primeşte de la noi, păcătoşii şi nevrednicii robii tăi, această puţină danie, pentru că ale tale dintru ale tale ţi le aducem, căci prin mila Fiului tău şi a Dumnezeului nostru şi prin rugăciunile tale toate ne sunt nouă încredinţate. De aceea, Stăpână, să ne fii rugătoare şi mijlocitoare la a doua şi cumplita venire a Fiului tău şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos, a căruia este slava şi închinăciunea, şi împreună cu Sfântul Duh, în vecii vecilor, amin.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Iată dar şi martori am pus domnia mea: jupan Gheorghe mare ban al Craiovei, şi jupan Stroe mare vornic, şi jupan Preda mare logofăt, şi jupan Dumitraşco mare vistier, şi jupan Toader Sturdzea mare spătar, şi jupan Badea mare clucer, şi jupan Costea mare postelnic, şi jupan Costandin mare paharnic, şi jupan Preda mare stolnic, şi jupan Pană mare comis, şi jupan Vădislav mare sulger şi jupan Stoia mare pitar. Şi ispravnic, Vâlcul al doilea logofăt.

Şi am scris eu, Radu diac, în cetatea de scaun Bucureşti, luna ianuarie, 15 zile, şi de la Adam pînă acum trecerea anilor 7172 <1664>.

† Io Gligorie voievod, din mila lui Dumnezeu, domn.

† Io Gligorie Ghica voievod <m. p.>.

A citit ...[1] logofăt.

Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi, nr. 73. Original slav, pergament, invocaţia simbolică, litera de început şi monograma împodobite cu un decor vegetal, sigiliu atârnat.

---

[1] Neclar.

[2] Vezi nota 1, de la documentul din 15 februarie 1655.

4. 1672 (7180) mai 23, Bucureşti

† Їѻ Глигоріє Гика воевод, Б(о)жїю м(и)л(о)стїю, ѡбладатель и г(о)с(по)д(а)рь в(ъ)сеи Земли Оуггрровлах(їиское). Сеж(е) ѹбо, дарова сьс в(ъ)сеи ч(и)стьи и бл(а)гоѡбразнїи и предпоч(и)танїи, еж(е) ест над(ъ) вьсѣми даров сїю хрисовѹл г(о)с(по)дств(а) ми[1] sf(i)ntii şi dumnezeieştii mănăstiri ce să chiiamă Iverie, dennaintea Porţii, care să chiiamă Portăriţă, unde iaste hramul Adormirea Preacuratii Născătoare de Dumnezeu şi de-(a) pururea Fecioară Mariia şi părintelui egumenului ...[2] ot S(vea)ta Gora, carele iaste nastavnicul sf(i)ntii mănăstiri, şi tuturor părinţilor călugări cât(i) vor fi lăcuitori într-acel sf(â)nt lăcaş, ca să fie sf(i)ntii mănăstiri milă de la domniia mea, mertic pre an câte aspri 7 000 şi călugărilor carii vor veni de chieltuială câte aspri 500, pentru că am adaos sf(i)ntii mănăstir(i) cu acest mertic ce scrie mai sus ca să mă chiem(e) şi domniia mea ctitor nou şi s(ă) hie sf(i)ntii mănăstiri de ajutor şi de întărire şi părinţilor de hrană, iar domnii mel(e) şi răposaţilor părinţ(i)lor domnii mel(e) de pomeană.

Derept aceea, dară preacuvicşilor părinţi, carii vă aflaţi lăcuitori la această sf(â)ntă mănăstire, vă rog cu Numele lui Dumnezeu să scrieţi pre domniia mea la sf(â)ntul pomenic şi pre răposaţ(ii) părinţii domnii mel(e) şi de-(a) pururea să pomeniţ(i) pre noi la sf(â)nta rugăciune a voastră, iar noi întru toate zilele vieţii noastre datori suntem a milui şi a întări pre sf(â)nta mănăstire cu acest mertic ce scrie mai sus, precum au fost miluită şi de alţi domni mai denainte vreme, cum am văzut întâi hrisovul Radului vodă şi hrisovul domnii mele din domniia dintâi, pre tocmală cum scrie mai sus.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Şi după petrecerea domnii mele pre cine va alege mult m(i)lost(i)vul Dumnezeu a fi domnu şi biruitori Ţărăi Rum(â)neşti, au den neamul domnii mele, au dentr-alt neam, încă-l rog cu Numele lui Dumnezeu şi cu a Preacuratii lui Maică să aibă a întări acest hrisov al domnii mele şi să miluiţ(i) sf(â)nta mănăstire den strânsoarea voastră ce vă va fi dat Domnul Dumnezeu, cu ce Dumnezeu vă va îndura, cum sângur H(risto)s porunceşte şi zice: „fiţi m(i)l(o)stivi că miluiţ(i) veţ(i) fi şi cu acestea veţ(i) dezlega păcatele", şi să aveţi la înfricoşata a doua venire a Domnului Dumnezeului şi Mân(tui)toriului nostru lui I(isu)s H(risto)s, căutându unul cătră altul cu feţe vesele întru împărăţia ceriului, amin.

Dereptu aceea, o, preacurată a lui Dumnezeu Maică, primeşte de la noi păcătoşii şi nedestoinicii robii tăi acest puţin adaos, ca al tău dentr-ale tale, cătră tine aducem cu mila Fiiului tău şi a Dumnezeului nostru şi cu a ta rug(ă)ciune toate noao ne suntu date în mână. Dereptu aceea Stăpână rug(ă)toare fii noao de ajutoriu la înfricoşata şi a doua venire a Fiiului tău şi a Dumnezeului nostru lui I(isu)s H(risto)s, a căruia iaste slava şi închinăciunea, şi cu Preasf(â)ntul D(u)h, întru veci de veci, amin.

Сеже оубо и св(ѣ)д(ѣ)т(е)лїе поставихом г(о)с(по)дств(а) ми: жупан Геѡргїе вел лог(офет), и жупан Строе бъıв вел двор(ник), и жупан Винтил(ъ) вел бан, и п(а)н Нѣгое вел дво(рник), и п(а)н Хризѧ вел вист(и)ѧрю, и п(а)н Толдер Стурѕѧ вел спът(ар), и п(а)н Бадѣ вел клуч(ѧр), и п(а)н Короѧ вел пех(арик), и п(а)н Стоѧ вел пост(ѧлник), и Преда вел столник и Матею вел ком(ис). И ис(правник) Радул втораго логоѳета.

И аз, Горан лог(офет), написах в(ъ) град Букурещи, м(ѣ)с(ѧ)ца маи, кг д(ь)нъı, въ лѧт(о) ѡт Адам ҂зрп, а ѡт Рожд(ество) Х(ри)ст(о)во ҂ахов.

† Їо Глигорїе Гика воевода, м(и)лостїю Б(о)жїю, г(о)сп(о)динъ.

† Їѡ Грегѡри Гика воевода <m. p.>.

Прочит Герге вел лог(о)фет[3].

Arhivele Naţionale Bucureşti, Peceţi I/80. Original, pergament, în partea de sus două chenare miniate care încadrează un medalion ce cuprinde acvila Ţării Româneşti, cu zborul în sus şi crucea în cioc, deasupra literei iniţiale şi a dragonilor miniaţi în partea de jos se află o coroană deschisă cu trei fleuroni.

---

[1] † Io Gligorie Ghica voievod, din mila lui Dumnezeu, stăpînitor şi domn a toată Ţara Ungrovlahiei. Iată deci, am dat toate acestea cinstitei şi frumoasei şi nepreţuitei, care este deasupra tuturor, acest hrisov al domniei mele

[2] Loc liber în original.

[3] Iată dar şi martori am pus domnia mea: jupan Gheorghe mare logofăt, şi jupan Stroe fost mare vornic, şi şi jupan Vintilă mare ban, şi pan Neagoe mare vornic, şi pan Hrizea mare vistier, şi pan Toader Sturdzea mare spătar, şi pan Badea mare clucer, şi pan Coroia mare paharnic, şi pan Stoia mare postelnic, şi Preda mare stolnic şi Matei mare comis. Şi ispravnic Radu al doilea logofăt.

Și eu, Goran logofăt, am scris în orașul București, luna mai 27 zile, în anul de la Adam 7180, iar de la Nașterea lui Hristos 1772.

† Io Gligorie Ghica voievod, din mila lui Dumnezeu, domn.

† Io Gregori Ghica voievod <m. p.>.

A citit Gherghe mare logofăt.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Petronel Zahariuc, Florin Marinescu

O MANIFESTARE NEOBSERVATĂ A MOŞTENIRII BIZANTINE ÎN DIPLOMATICA MEDIEVALĂ MOLDOVENEASCĂ ŞI CÂTEVA NOTE DESPRE BISERICA MĂNĂSTIRII GOLIA

Oare cum ar fi arătat Bizanţul dacă ar fi trebuit să înfrunte valurile modernităţii? Oare cât din carnaţia fructului post-bizantin se datorează sevei româneşti? Sunt întrebări care au tulburat devenirea noastră istorică şi au dat de lucru la generaţii întregi de cercetători. Nu există domeniu al artei bizantine care să nu-şi aibă un *post-scriptum* la nordul Dunării. Orice istorie a picturii, a arhitecturii sau a artelor minore bizantine, care se opreşte undeva în veacul al XV-lea, rămâne incompletă fără exemplele învârtejirii duhului bizantin în spaţiul românesc. Fiecare cercetător avem credinţa că a încercat acest sentiment, iar exemple care să dovedească acest fapt sunt multe şi la îndemână.

Unul dintre cele mai recente exemple, şi nu este spre bucuria tuturor ultimul, a stat în lada cu hrisoave a mănăstirii Golia (după care s-a „mutat" în arhiva mănăstirii Vatoped de la Muntele Athos, acolo unde era închinată mănăstirea Golia), vreme de aproape trei veacuri şi jumătate. Hrisovul, cu data de la „Zidirea Lumii 7168 şi de la Naşterea lui Hristos 1660, luna martie, 22 zile"[1], pe care îl comentăm aici, a fost descoperit în arhiva mănăstirii athonite. Suntem, după data înscrisă în pisanie, cu două luni înaintea „săvârşirii" bisericii Golia, 24 mai 1660, iar tânărul domn Ştefan, fiul marelui Vasile, întăreşte ctitoriei familiei

---

[1]FlorinMarinescu, *Το Ρουμανικο Αρχειο, Τν Ιερα Μεγιστη Μονη Βατοπαιδιου. Παραδο σι – Ιστορια – Τεχνη*, t. II, *Αγιον Ορος*, 1996, p. 624; idem, *Romanian Documents*, în *Treasures of Mount Athos*, B' Edition, Thessaloniki, 1997, p. 569; idem, *The Romanian Archive*, în *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition – History – Art*, vol. II, Mount Athos, 1998, p. 624; actul este cunoscut în istoriografia românească după un rezumat dezvoltat al unei copii, publicat de N. Iorga (*Lucruri nouă găsite în Basarabia*, în RI, an. VI, nr.3-6, 1920, p. 82; copistul nu a pomenit nimic despre decorul actului); o copie se păstrează la Arhivele Naţionale Bucureşti, Manuscrise, nr. 628 (Condica Asachi), f. 475-476 (cu data de zi, 28 martie; rez. în *Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, vol. III, Bucureşti, 1968, p. 126, nr. 512; în continuare: *CDM*); Sever Zotta, *Mănăstirea Golia. Schiţă istorică*, în BCMI, an. XVII, 1924, p. 112 (menţiune); Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *Iaşii vechilor zidiri până la 1821*, Iaşi, 1974, p. 203 (menţiune).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

stăpânirea asupra a două sate, Clicicăuţii şi Milineştii, din ţinutul Hotinului; satul Clicicăuţii fusese dăruit mănăstirii de marele ei ctitor, Vasile Lupu, la 7 iulie 1649[2], danie pe care a întărit-o la 10 aprilie 1650[3].

Până aici nimic neobişnuit; dar, ca la orice lucru cu mireasmă medievală, imaginea, care de data aceasta însoţeşte textul (şi textul prin slovele sale aurite impresionează), deschide calea unor nebănuite interpretări din colţuri diferite. Dintr-un colţ priveşte, puţin mirat şi zâmbitor, plăpândul voievod Ştefan, cel care se încăpăţâna să-şi zică Ştefan, când contemporanii îi ziceau Ştefăniţă (la fel se întâmplase, altădată, şi cu nepotul lui Ştefan cel Mare). Este colţul din dreapta. În colţul din stânga, stă înfiptă Crucea în „Locul Căpăţânii", care „raiu s-au făcut, că numai cât s-au înfipt Lemnul Crucii, îndatăşi au odăzlit strugurul vieţii, pe Tine, Mântuitorule, spre a noastră veselie, slavă Ţie"[4], iar sub cruce se observă „craniul lui Adam". Crucea este desenată cu auriu, culoare folosită şi pentru craniu şi pentru cele două oase încrucişate; craniul şi oasele sunt aşezate pe un fond fasciat cu auriu şi roşu. Într-adevăr, miniaturistul a vrut să arate că „Lemnul Crucii" a „odrăslit strugurele vieţii", pentru că a desenat de jur-împrejurul crucii „struguri" roşii. Între pământ şi cer, într-un cerc, icoana Bunei Vestiri (hramul mănăstirii Vatoped) – Arhanghelul Mihail, îmbrăcat cu un veşmânt roşu, îi aduce Vestea cea Bună Fecioarei Maria, care îl primeşte îmbrăcată cu un maforion de aceeaşi culoare; în spatele lor se află două turnuri cu acoperiş roşu, fereastra şi acoperişul unei biserici. Icoana hramului mănăstirii athonite a fost dăltuită în piatră şi aşezată şi deasupra uşii de intrare în pridvorul mănăstirii. Hramul mănăstirii Golia este Înălţarea Domnului, aşa cum este consemnat în pisania aşezată deasupra uşii de intrare în pronaos (în pisania grecească, zugrăvită deasupra uşii de intrare în pronaos, dar în interior, sunt pomenite ambele hramuri; în traducerea românească a pisaniei, cele două hramuri au fost contopite în formula: „Înălţarea Sfintei Fecioare"![5]). În partea de

---

[2] N. Iorga, *op. cit.*, p. 81-82; Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, *loc. cit.*

[3] *CDM*, II, Bucureşti, 1959, p. 411, nr. 2113 (rez. după copia păstrată la Arhivele Statului Bucureşti, Ms. nr. 628, f. 477 v. – 478; în rezumat apare Tudor „Cricul", în loc de „Grecul"); Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, *loc. cit.*

[4] I. C. Chiţimia, *Consideraţii privitoare la interpretarea formulei slave МАРЕ*, în „Romanoslavica", XII, filologie, Bucureşti, 1965, p. 302; Nica M. Tuţă, *Sfântul Antimis, studiu istoric, liturgic şi simbolic*, Bucureşti, 1943, p. 57; Petre Ş. Năsturel, *Date noi asupra unor odoare de la mănăstirea Putna*, II, în „Romanoslavica", IV, 1960, p. 270, nota 6; Pavel Chihaia, *În legătură cu pietrele de mormânt din biserica mănăstirii Argeşului*, în *De la "Negru Vodă" la Neagoe Basarab. Interferenţe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, Bucureşti, 1976, p. 216-220.

[5] N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, Bucureşti, 1908, vol. II, p. 161. Confuzia a fost parţial desluşită de D. Constantinescu *(Lucruri noui despre arhitectura şi pictura Mănăstirii*

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

jos a actului, în locul aşteptatei bule de aur, este atârnat cu două şnururi împletite de mătase albastră şi aurie, terminate cu doi canafi, un frumos sigiliu domnesc aplicat în ceară roşie.

Ştefăniţă Lupu s-a lăsat „pozat" la începutul primăverii anului 1660, admirând falnica ctitorie, una care prin ambiţioasa zidire nu a putut fi terminată nici măcar de domnul cu „hire împărătească", care fusese Vasile vodă Lupu. Portretul înfăţişează chipul domnului Ştefăniţă Lupu, chip care se mai păstrează, repictat însă, în tablourile votive de la mănăstirea Golia şi de la mănăstirea Hlincea[6]. Chipul desenat pe acest pergament arată un tânăr destul de firav, care pare, într-adevăr, să fi avut nevoie de mijlocirea icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului, adăpostită chiar în mănăstirea Golia, pentru a se ridica din boala pe care o avusese în copilărie[7]. Portretul lui Ştefăniţă Lupu nu mai are prea multe în comun cu canonul picturii murale, apropiindu-se, după modul în care a fost lucrat, de tabloul modern; acest lucru a fost remarcat de Daniel Barbu ca definitoriu pentru întreaga pictură din spaţiul balcanic: „Pe un drum lipsit de orice fel de spectacol, pictura balcanică a secolului al XVII-lea înfăptuieşte, bine disimulată sub masca inventarului formal bizantin şi cu două secole întârziere faţă de arta occidentală, trecerea de la imaginea medievală la tabloul modern"[8]. De asemenea, este evidentă asemănarea dintre chipul lui Ştefăniţă de pe pergamentul din 1660 şi chipul fratelui său vitreg, Ioan, din tabloul votiv de la Trei Ierarhi şi de pe acoperământul de mormânt[9]; portretele redau destul de fidel asemănarea, după chip, dintre plăpânzii fii ai aceluia despre care Miron Costin a spus „că era ca un leu şi la hire şi la trup"[10].

În portretul votiv de pe pergamentul din 1660, Ştefăniţă este îmbrăcat cu un anteriu de brocart roşu, ornat cu crengi aurii, cu mânecile lungi şi strâmte, închis

---

Golia. Discuţii fără clişee. Extras din CI, an. XIII, Iaşi, 1937, p. 4-5) şi lămurită de Ştefan Bujoreanu, *Hramul bisericii Golia din Iaşi*, în „Arta şi arheologia", p. 63-64.

[6] Portretul de la mănăstirea Hlincea a fost reprodus de N. Iorga, în *Domnii români după portrete şi fresce contemporane*, Sibiu, 1930, p. 115.

[7] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, vol. îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa Ali Mehmet, Bucureşti, 1976, p. 41.

[8] Daniel Barbu, *Arta românească şi pictura veneto-cretană în secolul al XVII-lea*, în "Sud-Estul şi Contextul European", Buletin, I, 1993, p. 110. Vezi şi Maria Ana Musicescu, *Étapes du langage pictural aux XVI^e – XVIII^e siècles. Réflexions sur la relation entre la forme artistique et «l'oeuvre témoin»*, în RESEE, t. X, nr. 2, 1972, p. 186.

[9] Pentru portretul lui Ioan din tabloul votiv de la Trei Ierarhi, vezi Ana Dobjanschi, Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Bucureşti, 1979, pl. 15-17, iar pentru portretul de pe acoperământul de mormânt, vezi *ibidem*, pl. 77-79; N. Iorga, *Domnii români după portrete şi fresce contemporane*, p. 104.

[10] Miron Costin, *Letopiseţul Ţărâi Moldovei*, în *Opere*, ediţie critică cu un studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice şi glosar de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 117.

cu nasturi până în talie şi strâns cu o cingătoare de culoare neagră; peste anteriu, poartă un caftan de catifea roşu aprins, îmblănit cu hermină şi prins la gât probabil cu o piatră preţioasă. Domnul poartă, de asemenea, o cuşmă de samur, aplecată puţin într-o parte, care pare puţin prea mare pentru gingaşul său cap, cu un surguci din trei pene negre prins cu o piatră preţioasă, iar în picioare are cizme de culoare roşie[11]. În mâna stângă, Ştefăniţă vodă ţine un pergament desfăşurat, iar în mâna dreaptă chivotul bisericii. Pergamentul desfăşurat din mâna domnului ar putea fi chiar suportul pe care a fost desenat portretul votiv, la fel cum împăratul Alexie al III-lea Comnenul şi împărăteasa Teodora se înfăţişează înaintea Împăratului ceresc cu hrisovul de danie în mâini.

Până acum pentru Moldova mai era cunoscut doar un singur document cu portretul votiv al ctitorului şi anume actul din 9 decembrie 1627, prin care Miron Barnovschi dăruieşte ctitoriei sale, mănăstirii Adormirea Maicii Domnului din Iaşi, închinată la Ierusalim, satul Toporăuţi[12]. Adaug aici, dar îl vom comenta cu alt prilej, un alt act de la Miron Barnovschi, din 12 decembrie 1627, pe care l-am descoperit în vremea în care pregăteam comunicarea de faţă[13]. Aceste acte înlătură concluziile la care au ajuns cei care s-au ocupat de hrisoavele ornamentate emise de cancelaria Ţării Româneşti: „cancelaria Moldovei e şi în această privinţă mai puţin înnoitoare. Sub înrâuriri primite de dincoace de Milcov s-a statornicit în actele moldoveneşti, pentru aproape două veacuri, semnul crucii sub formă de prapor. Invocaţia simbolică, într-o atitudine hieratică, ţine tovărăşie iniţialei ...”[14].

Prima urmă din Ţările Române a modelului bizantin de ornamentare a hrisoavelor este documentul din 10 iulie 1614, o danie către mănăstirea Dealul,

---

[11] Pentru detalii privitoare la costumul domnesc al epocii, vezi Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Ţările Române. Secolele XIV-XVIII*, Bucureşti, 1970, p. 106-151, 246-250.

[12] *Documenta Romaniae Historica*, seria A, Moldova, vol. XIX, vol. întocmit Haralambie Chircă, Bucureşti, 1969, p. 348-353, nr. 266, fără descrierea miniaturilor (originalul la Muzeul din Suceava, nr. 2149). Decorul a fost comentat de Marina Ileana Sabados, *Un document cu portretul votiv de la voievodul Miron Barnovschi*, în SCIA, seria artă plastică, t. 29, 1982, p. 55-57; eadem, *Un document cu portretul voievodului Miron Barnovschi şi câteva observaţii privind arta miniaturii în actele emise de cancelaria moldovenească în prima jumătate a secolului XVII*, în AIIAI, XXIII/1, 1986, p. 255-262. Ştefan Andreescu, *Restitutio Daciae*, II, *Relaţiile politice dintre Ţara Românească, Moldova şi Transilvania în răstimpul 1601-1659*, Bucureşti, 1989, p. 60-61.

[13] Fotografie după originalul păstrat în Arhiva Naţională a Republicii Moldova, pe coperta a doua a revistei „Cugetul”, nr. 1-2, 1999, Chişinău. Actul a fost publicat în *Moldova în epoca feudalismului*, III, vol. întocmit de A. N. Nichitici, L. I. Svetlicinaia, P. V. Sovetov, Chişinău, 1982, p. 196-202 (cu descrierea miniaturii) şi în *DRH*, A, Moldova, XIX, p. 359-364, nr. 270 (după foto. de la Arhivele Naţionale Bucureşti, Fotografii, X/7; fără descrierea decorului).

[14] Traian Ionescu-Nişcov, Maria Soveja, *Acte de cancelarie domnească ornamente şi miniaturi*, Bucureşti, 1974, p. 19.

unde sunt pictaţi Radu Mihnea cu soţia sa, Arghira, şi cu fiul lor, Alexandru[15]. Acest act este asemănător cu hrisovul din 1374 pentru mănăstirea Dionisiu de la Muntele Athos, împodobit cu portretele împăratului Alexie III Comnenul al Trebizondei şi al soţiei lui Teodora[16]. Portretul votiv de pe actul lui Radu Mihnea a fost destul de fidel reprodus, la 21 mai 1652, atunci când Matei Basarab şi soţia lui Elina au întărit mănăstirii Dealul stăpânirea asupra mai multor ocini[17]. Cu câţiva ani mai înainte, la 9 aprilie 1646, pe hrisovul prin care Matei Basarab şi doamna Elina întăresc stăpânirea asupra unor ocini mănăstirii lor de la Doiceşti, portretul votiv seamănă, destul de bine, cu tabloul votiv din pictura murală, pentru că Matei vodă şi soţia lui ţin în mâini chivotul mănăstirii Doiceşti[18].

Potrivit lui Ştefan Andreescu „moda" ornamentării actelor de danie a trecut în Moldova din Ţara Românească o dată cu Radu Mihnea[19]; în Ţara Românească, arhiereul Matei al Mirelor, egumenul mănăstirii Dealul, a fost cel care a miniat pentru prima dată hrisoave, în vremea lui Radu vodă Mihnea[20]. Miniaturiştii munteni au urmat destul de îndeaproape modelul bizantin la ornamentarea hrisoavelor, în vreme ce artiştii moldoveni s-au inspirat din pictura murală – pe colţul hrisovului aflându-se voievodul cu chivotul ctitoriei în mână. Cu siguranţă şi în vremea lui Vasile Lupu s-au miniat astfel de acte, care s-au pierdut sau nu au fost descoperite până acum (actul de închinare al mănăstirii Trei Ierarhi sau actul de întărire a închinării mănăstirii Golia către mănăstirea Vatoped).

---

15 Emil Vîrtosu, *Chrysobulles valaques ornés de portraits princiers. Un chapitre nouveau de diplomatique roumaine*, Bucureşti, 1947, p. 4-5 ş fig. 3; Veronica Vasilescu, *Ornamentaţia şi miniaturile documentelor din Ţara Românească până la Constantin Brâncoveanul*, în RA, XI, nr. 2, 1968, p. 258-260 (în legenda ilustraţiei din fig. 7 s-a strecurat o greşeală: în loc de Radu Mihnea a fost scris Radu Şerban); Traian Ionescu-Nişcov, Maria Soveja, *op. cit.*, pl. III; G. Popescu-Vîlcea, *Miniatura românească*, Bucureşti, 1981, ilustraţia 94; Ştefan Andreescu, *op. cit.*, p. 55-56.

16 Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 12 şi fig. 7; Ştefan Andreescu, *op. cit.*, p. 56; N. Economidis, K. Chrysochoidis, *Greek Documents, în Treasures of Mount Athos*, p. 518. Vezi şi André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Variorum Reprints, London, 1971, p. 1-30 (pl. XIX-XXVI).

17 Traian Ionescu-Nişcov, Maria Soveja, *op. cit*, pl. X; Veronica Vasilescu, *op. cit.*, p. 262; G. Popescu-Vîlcea, *op. cit.*, ilustraţiile 129, 130; Gheorghe Buluţă, Sultana Craia, *Manuscrise miniate şi ornate din epoca lui Matei Basarab*, Bucureşti, 1984, pl. XL. Actul a fost folosit în istoriografia românească sub data de an 1651; data de an, 1652, a fost corectată în *Catalogul documentelor Ţării Româneşti*, vol. VII, 1650-1653, întocmit de Marcel-Dumitru Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, Melentina Bâzgan, Bucureşti, 1999, p. 242-243, nr. 693.

18 Emil Vîrtosu, *op. cit.*, p. 5-6 şi fig. 1; Traian Ionescu-Nişcov, Maria Soveja, *op. cit.*, pl. IX; Veronica Vasilescu, *op. cit.*, p. 261; G. Popescu-Vîlcea, *op. cit.*, ilustraţia 128; Gheorghe Buluţă, Sultana Craia, *op. cit.*, pl. XXXIX.

19 Ştefan Andreescu, *op. cit.*, p. 61.

20 *Ibidem*, p. 56 şi 60.

Actul pe care îl comentăm aici, dat de Ştefăniţă Lupu, urmează întru totul formularul diplomatic al celor două acte cu portrete votive de la Miron Barnovschi, ceea ce arată că acestea sau altele asemănătoare constituie modelul direct urmat de miniaturist. Putem presupune că monahii de la Golia au venit înaintea domnului cu un hrisov decorat cu portretul votiv, pe care diacul l-a luat drept model, pentru că este puţin probabil să fi invocat un act aflat în arhiva altei mănăstiri (se poate ca în cancelaria domnească să fi existat un asemenea model). De asemenea, portretul votiv al lui Ştefăniţă Lupu este la fel lucrat ca şi portretul lui Miron Barnovschi de pe cele două pergamente din 1627. Toate cele trei portrete nu se deosebesc de modul în care sunt înfăţişaţi ctitorii în pictura murală; totuşi, pe pergamente lipseşte lungul „şirag" al familiei ctitorului, care apare pe pereţii bisericilor şi uneori în tablourile votive de pe manuscrise[21]. Se poate ca lipsa „şirului" de ctitori din aceste tablouri votive să se datoreze şi faptului că Miron Barnovschi şi Ştefăniţă Lupu reprezentau capătul „şirului", nici unul dintre ei neavând urmaşi. Formularul diplomatic, forma actului şi, într-o oarecare măsură, miniatura sunt diferite faţă de actele de acelaşi gen din Ţara Românească, ceea ce poate să arate faptul că a existat un act mai vechi (poate chiar actul de închinare al mănăstirii Golia făcut de Ana, soţia lui Ion Golăi; act care nu s-a păstrat sau nu a fost încă descoperit), care a fost „copiat" în aceste trei acte. Din vremea lui Ştefăniţă Lupu s-a mai păstrat un act asemănător, din 11 mai 1660, prin care domnul întăreşte mănăstirii Hlincea satul Hlincea şi 15 posluşnici, întărind, totodată, închinarea mănăstirii la mănăstirea din Arghirocastro[22]. În acest din urmă act este pomenit împăratul Iustinian, „ctitorul" mănăstirii; la fel, în actul din 22 martie sunt pomeniţi împăraţii „Arcadie şi Andreian". Cel dintâi este Flavius Arcadius, primul împărat al Imperiului Roman de Răsărit (396-408), cel din „pricina" căruia a fost zidită mănăstirea. Legenda întemeierii mănăstirii duce începuturile Vatopedului până în vremea împăratului Theodosie cel Mare[23], atunci când, aflat în drum spre Constantinopol, fiul

---

[21] G. Popescu-Vîlcea, *Un manuscris al voievodului Ieremia Movilă*, Bucureşti, 1984, pl. L.

[22] Paul Mihailovici, *Documente moldoveneşti găsite la Constantinopol (1462-1755)*, în CI, Iaşi, VIII-IX, 1932-1933, nr. 3, p. 51-54, nr. 33 (după descrierea editorului actul are un decor asemănător, cu excepţia portretului votiv; nu ar fi exclus ca editorul să fi omis să-l pomenească). O nouă ediţie, după Paul Mihailovici, în *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. I. *Acte interne (1408-1660)*, ed. de Ioan Caproşu şi Petronel Zahariuc, Iaşi, 1999, p. 531-534, nr. 482 (la Paul Mihailovici cel care a scris actul este un inexistent diac Ştefan Corlat; greşeala am preluat-o, astfel că la *Indice*, p. 627, sub *voce*, apare şi acest diac Ştefan Corlat; fac aici cuvenita rectificare).

[23] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 95. La Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1937, p. 7, împăratul ctitor este Theodosie cel Mic, iar numele fiului acestuia, Arcadius, nu este pomenit.

acestuia, Arcadius, a fost salvat dintr-un naufragiu de Maica Domnului[24]; de aceea, împăratul, „tocmai în acest colţ cu mărăcini, drept recunoştinţă, ar fi zidit [...] o mănăstire cu numele Βατουπαιδι (= copilul din mărăcini)"[25]. Cel de-al doilea împărat, al cărui nume a fost scris „Andreian", ar putea fi Andronic Paleologul, cel care a făcut mănăstirea Vatoped mare lavră împărătească şi a refăcut catoliconul mănăstirii[26].

Cele două sate din ţinutul Hotin, Clicicăuţi şi Milineşti, dăruite mănăstirii de Vasile Lupu şi întărite de Ştefăniţă Lupu, au aparţinut lui Leondari mare vameş şi lui Ioan, fiul lui Condrea (Conde) mare vameş. Marele vameş Leondari (Gheorma), asupra căruia ne-am oprit cu alt prilej[27], a cumpărat satul de la Tudori vameşul (probabil, tatăl pretendentului, de pe la 1700, la tronul Moldovei[28]), iar înainte de moarte, pentru că nu avea urmaşi în linie directă, satul a rămas pe seama domnului său, Vasile Lupu. Satul Milineşti a fost cumpărat de Ioan, fiul lui Condrea şi al Sofroniei, fiica lui Dumitru Neagoe fost paharnic, care l-a dăruit, „cu limbă de moarte", mănăstirii Golia[29].

Chivotul bisericii, ţinut în mână de Ştefăniţă Lupu, credem că are legătură cu forma veche a ctitoriei lui Vasile Lupu, nefiind doar o biserică simbolică, aşa cum s-a spus despre chivotul bisericii Adormirea Maicii Domnului (Barnovschi), miniat pe pergamentul din 9 decembrie 1627, că „avem de-a face, desigur, cu o reprezentare convenţională"[30]. Chivotul este stângaci desenat, dar stângăcia execuţiei sporeşte impresia de autenticitate; forma chivotului din mâna domnului este atât de diferită de arhitectura moldovenească, încât ne este greu să credem

---

[24] Într-un hrisov din 22 iulie 1533, prin care Vlad Vintilă voievod dăruieşte mănăstirii Vatoped un obroc anual de 10 000 de aspri, se vorbeşte despre o minune a unei icoane a Maicii Domnului, „care este în acea sfântă mănăstire înainte de a fi mănăstirea în acel loc, a rămas părăsit un copil de părintele său în acel loc şi a stat un an acolo; în urmă a vestit copilul pe părintele său că Preacurata l-a hrănit, unde este <acum> sfântul altar" (*Documente privind istoria României*, B. Ţara Românească, veacul XVI, vol. II, Bucureşti, 1951, p. 143, nr. 143); comentariul acestui hrisov, la Petre Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 93-95.

[25] Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 112, nota 1.

[26] *Ibidem*, p. 114.

[27] Vezi Petronel Zahariuc, *Date noi despre legăturile Ţărilor Române cu Epirul*, în AIIX, t. XXXVII, 2000, p. 54-57.

[28] Const. A. Stoide, *Un pretendent moldovenesc la tronul Moldovei, Toderaşcu din Galaţi*, în „Arhiva românească", t. X, 1945-1946, p. 271-280. Tatăl lui Ioan, vameşul Condrea (Conde), a fost unchiul patriarhului Parthenie al Constantinopolului (C. A. Stoide, *Din legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Moldova în epoca lui Vasile Lupu*, în MMS, an. XXXIV, nr. 7-8, 1958, p. 564-569).

[29] N. Iorga, *Lucruri nouă găsite în Basarabia*, p. 87; *DRH*, A. Moldova, XXVI, vol. întocmit de I. Caproşu, Bucureşti, 2003, p. 18-19, nr. 19-20.

[30] Marina Ileana Sabados, *Un document cu portretul voievodului Miron Barnovschi*, p. 259.

că nu are legătură cu forma reală a ctitoriei lui Vasile Lupu, fiind doar rodul imaginației artistului[31]. Impresionat de măreția și de originalitatea bisericii, artistul, poate chiar diacul Vasile Corlătescu, a desenat cu negru și auriu în primul rând cele trei turle, de pe pridvor (sau pronaos), naos și altar, neobișnuite în Moldova, și, probabil, cornișa bisericii. Oare de ce nu a desenat întreaga biserică? A presimțit oare că turlele se vor prăbuși și că nu vor mai fi refăcute în același stil, astfel încât istoricii vor trebui să se chinuie pentru a găsi o explicație a nepotrivirii dintre turlele bisericii și zidurile care le susțin? Sau s-a gândit că pe mâna plăpândului domn nu se poate așeza un edificiu atât de mare? Artistul, poate chiar unul dintre pictorii bisericii[32], a trebuit să țină cont și de spațiul limitat avut la dispoziție pentru a-l înfățișa pe ctitor, de aceea a desenat doar coronamentul bisericii[33].

Prăbușirea bolților („cubelilor") bisericii Golia în urma cutremurului din 1738[34] a făcut ca unul dintre cele trei "féliuri de meșteșuguri: léșesc, grecesc și

---

[31] Ideea că miniaturistul ar fi fost străin, venit în Moldova din spațiul polono-ucrainean sau rusesc, și că a pictat pe pergament o biserică din țara lui de origine nu credem că poate să aibă vreun sâmbure de adevăr.

[32] Nu știm cine au fost pictorii bisericii Golia, nici dacă au fost români sau străini. Acel „Matei al lui Ioan", care a scris pisania grecească din pronaos, văzut de O. Tafrali drept autor al unora dintre frescele de la Golia (*Golia*, în „Însemnări ieșene", an. I, nr. 2, 1936, p. 38) și de la Hlincea (biserică a cărei refacere a început-o Vasile Lupu și a încheiat-o tot Ștefăniță Lupu; idem, *Mînăstirea Hlincea*, în „Însemnări ieșene", an. I, nr. 10, 1936, p. 488-489), pare mai degrabă a fi cel care a restaurat pictura sub îndrumarea mitropolitului Grigore Irinopoleos (D. Constantinescu, *op. cit.*, p. 29; Radu Popa, *Mănăstirea Golia*, București, 1966, p. 33). Paul de Alep a scris că picturile de la Golia sunt „mai frumoase și mai artistice decât cele cretane" (*Călători străini despre Țările Române*, VI, p. 41), ceea ce ne-ar putea face să ne gândim că pictorii au venit de undeva din sudul Dunării și au aparținut școlii veneto-cretane. Pe de altă parte, știind că la Trei Ierarhi au lucrat pictori moscoviți, putem presupune că și pictorii de la Golia au venit tot din spațiul rusesc, mai ales că și arhitectura bisericii trimite spre părțile din nordul Moldovei.

[33] Ana Dobjanschi și Victor Simion, "pornind de la pisania" de deasupra ușii de intrare în pronaos, afirmă surprinzător: "se consideră aproape unanim că informațiile furnizate de pisanie ar oferi indicii certe în legătură cu perioada când a fost construită biserica, precum și cu aportul fiecăruia dintre cei doi ctitori ai săi (Ștefan ar fi continuat construcția începută de tatăl său de la cornișă în sus, pictând-o apoi și înzestrând-o cu cele necesare)" (*op. cit.*, p. 46). Autorii nu ne spun cine a contribuit la formarea acestei păreri "aproape unanime" (?), dar atât de departe de adevăr, pe care chiar ei o „demolează", pe aceeași pagină, pornind de la informațiile oferite de Paul de Alep. Tabloul votiv de pe pergament, necunoscut până acum istoricilor, ar putea susține o asemenea părere, dacă nu am ști că, la începutul anului 1653, tabla albă cu care erau acoperite turlele și aurul cu care erau acoperite crucile străluceau în soare!

[34] Pseudo-Enache Kogălniceanu, *Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat voevod (1733-1774)*, în *Cronici moldovenești*. Ediție critică de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu. Studiu introductiv de Aurora Ilieș, București, 1987, p. 4; Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, în *Opere*. Ediție critică și studiu introductiv de Gabriel

moschicesc"[35], recunoscute cu uşurinţă în fiinţa bisericii de un profan într-ale arhitecturii, ţarul Petru I, anume cel „moschicesc", să nu mai poată fi sesizat decât de specialişti. Arhitectul N. Ghika Budeşti[36] şi istoricul Sever Zotta[37], prin studiile lor din 1924, au adus explicaţii solide în ceea ce priveşte forma iniţială şi prefacerile ulterioare ale bisericii, explicaţii care au fost adoptate şi dezvoltate de G. Balş şi de toţi cercetătorii care au urmat[38]. N. Ghika-Budeşti a văzut în arhitectura bisericii şi unele „principii şi proceduri de construcţie din arhitectura rusească"[39]; influenţa modului de construcţie rusesc se vădeşte mai ales la nivelul bolţilor, care, "văzute din interior, prezintă frumoase dispoziţiuni decorative, neobişnuite în bisericile româneşti până la această epocă şi, desigur, inspirate din arhitectura rusească. Această disposiţiune constă în rânduri suprapuse de arcaturi alăturate, fiecare rând fiind în «porte à faux» faţă de acel de sub el. În acest fel se obţine, pe deoparte, o reducere progresivă a diametrului golului pe care se înalţă cupola şi, pe de altă parte, un efect decorativ măreţ şi bogat"[40]. G. Balş a preluat acest punct de vedere şi a punctat: „Înrâurirea pronunţată rusească – chiar moscovită – rămâne de cercetat din punctul de vedere al izvoarelor ei"[41].

Prăbuşirea bolţilor a făcut ca unitatea şi armonia, prezente în zidăria bisericii până la focul şi cutremurul din deceniul al patrulea al secolului al XVII-lea, să dispară. Refacerea bisericii a făcut ca în exterior edificiul să „prezinte elemente cu caractere diferite"; astfel, „de la cornişa principală în jos biserica este toată îmbrăcată în piatră de talie, în dimensiuni destul de mari. Ordonanţa arhitectonică, de tip clasic, dovedeşte înrâurirea Renaşterii italiene". Acesta este

---

Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 807; Sever Zotta, *op. cit.*, p. 114. Într-o altă cronică din veacul al XVIII-lea este scris că „s-au dărâmat *pridvoarele* (subl. ns.) mănăstirii Golia" (*Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695 – 1754*, ediţie îngrijită de Nestor Camariano şi Ariadna Camariano – Cioran, Bucureşti, 1965, p. 423). Dacă nu este o greşeală a autorilor sau a traducătorilor, s-ar putea să avem de-a face cu "ecoul" dărâmării complicatei arhitecturi a turlei pridvorului.

[35] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 553.

[36] N. Ghika Budeşti, *Mănăstirea Golia. II. Studiu arhitectonic*, în BCMI, an. XVII, 1924, p. 128-140.

[37] Sever Zotta, *op. cit.*, p. 107-127; *ibidem*, extras din IN, Iaşi, 1925, 39 p.

[38] Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România. De la sfârşitul veacului al XVI-lea până la începutul celui de-al cincilea deceniu al veacului al XX-lea*, vol. II, Bucureşti, 1965, p. 39-40; Radu Popa, *op. cit.*, p. 28; Dumitru Năstase, *Arhitectura religioasă*, în *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, Bucureşti, 1970, p.108; Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit*., p. 223.

[39] N. Ghika Budeşti, *op. cit.*, p. 138.

[40] *Ibidem*, p. 134. O. Tafrali a văzut în modul de construcţie al bolţilor o influenţă a „sistemului arhitecturii musulmane" (*Golia*, p. 38), dar nu credem că are dreptate.

[41] G. Balş, *Bisericile moldoveneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti, 1933, p. 166.

„meşteşugul leşesc". În vreme ce „mai sus de cornişa acestei ordonanţe ne găsim în faţa unei arhitecturi cu totul diferite, compusă din elemente orientale: o serie de ocniţe cu diferite forme: cu vârf, în acoladă, în treflă, sau încă alte forme mai puţin usitate în arhitectura noastră şi care dovedesc o înrâurire străină dintr-o epocă foarte târzie: sfârşitul veacului al XVIII-lea şi chiar începutul veacului al XIX-lea"[42]. După ce biserica a fost refăcută în veacul al XVIII-lea s-a ajuns ca forma şi decorul cele patru turle mari să prezinte o lipsă completă de unitate. De aceea, arhitecţii şi istoricii au încercat să reconstituie imaginea turlelor dinainte de refacere. Arhitectul N. Ghika Budeşti a afirmat că turlele s-ar putea „să fi fost la origine în acelaşi stil clasic" ca şi corpul bisericii, pentru că la turla de pe pronaos s-au păstrat câteva elemente clasice: pilaştri corintici încoronaţi cu o arcadă şi brâul orizontal compus din ove clasice[43]. După părerea noastră aceste elemente au fost gândite de arhitectul care a condus lucrările de restaurare potrivit ambianţei artistice de la mijlocul veacului al XVIII-lea. Dan Bădărău şi Ioan Caproşu au observat că „aranjamentul de factură orientală" de deasupra cornişelor „este anunţat de o a doua cornişă suprapusă celei dintâi; această de a doua cornişă construită dintr-un brâu sculptat pregăteşte o trecere care nu şi-ar avea rostul dacă turlele ar fi şi ele de factură clasică. Acceptând teoria unei alterări ulterioare, trebuie să admitem că restauratorii au luat admirabila precauţiune de a amenaja o trecere de la stilul clasic al faţadei la gustul răsăritean în care urmau să fie tratate turlele, că au fost conştienţi de libertăţile ce şi le îngăduiau faţă de cel mai venerabil şi mai somptuos monument bisericesc al Iaşilor şi că totuşi şi le-au îngăduit"[44].

Aspectul originar al coronamentului bisericii Golia s-a presupus a fi asemănător cu cel al mănăstirii Caşin, ctitoria lui Gheorghe Ştefan. Biserica mănăstirii Caşin are numai trei turle, „ceea ce duce la presupunerea că este posibil ca şi modelul acesteia, respectiv Golia, să fi avut iniţial tot trei turle"[45]. Aspectul actual al coronamentului bisericii, cu cinci turle şi două calote, realizat

---

[42] N. Ghika Budeşti, *op. cit.*, p. 136.

[43] *Ibidem*, p. 136; Ana Dobjanschi şi Victor Simion merg mai departe şi presupun că la turla pronaosului este posibil „să se fi păstrat o parte din construcţia originară" (*op. cit.*, p. 48). Şi D. Constantinescu a afirmat că biserica Golia a fost „dintru început aşa cum se prezintă azi, cu tot amestecul ei de elemente arhitectonice, excepţie făcând cupolele principale, ale căror părţi superioare s-au dărâmat, şi cea care ar fi putut să aibă de suferit mai multe stricăciuni, a fost cea de pe pronaos"; dar „cele două mici (de pe altar şi deasupra pridvorului) sunt mai puţin expuse dărâmării, fiind mai strâmte şi mult mai joase" (*op. cit.*, p. 18).

[44] Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 225.

[45] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *op. cit.*, p. 47. Aceeaşi părere la Răzvan Theodorescu, *Înnoitorul Vasile Lupu şi posteritatea sa moldovenească*, în *Civilizaţia românilor între medieval şi modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*, vol. II, Bucureşti, 1987, p. 251.

după sistemul rusesc „kokoşniki”, care i-a „plăcut” mult ţarului[46] în 1711, pentru că i-a adus aminte de bisericile ruseşti, a fost văzut ca rezultat al „refacerii pe care biserica a suferit-o în anul 1686”, aspect care ar fi fost păstrat şi la refacerea care a urmat cutremurului din 1738[47]. Înfăţişarea veche a bisericii a fost descrisă de Cornelio Magni, potrivit căruia biserica a avut „cupole falnice şi turle foarte înalte”[48]; această informaţie a fost preluată din jurnalul lui de La Croix, secretarul ambasadorului francez la Constantinopol, în care găsim scris că biserica Golia „este construită dintr-o piatră foarte frumoasă, cu bolţi şi turnuri foarte înalte, împodobită de coloane şi galerii. Ctitorul ei a fost vestitul voievod Vasile, care a adus meşteri din Italia şi de la Roma pentru clădirea ei. Cu toate că este de o arhitectură confuză, ea se impune prin volumul şi construcţia ei, pentru care acest domn n-a cruţat nimic; aici se vede chipul său şi al soţiei şi al copiilor săi”[49]. Fantezie, chiar „basnă” au spus unii, dar să-l citim cu atenţie pe Paul de Alep, care ne oferă mai multe detalii: „turlele, care sunt foarte înalte, sunt acoperite cu tablă albă care străluceşte ca argintul mai ales la soare. Crucile de deasupra sunt uriaşe şi foarte frumoase; ele strălucesc puternic datorită aurului cu care sunt acoperite. Sunt mai înalte decât două staturi de om”[50]. Deasupra celor trei turle foarte înalte de pe chivotul ţinut în mână de Ştefăniţă Lupu se găsesc trei cruci aurite, ceea ce confirmă descrierea lui Paul de Alep. Mai departe, arhidiaconul sirian a însemnat aspectul suprastructurii bisericii: „Deasupra naosului este o cupolă foarte înaltă şi mare, deasupra căreia mai este o alta de o înălţime neobişnuită. Deasupra pronaosului se află «încă» o «turlă» asemănătoare; acestea sunt octogonale. Altarul este foarte înalt, cu trei ferestre lungi, strâmte, deasupra cărora sunt arcade rotunde. Deasupra «altarului» este o turlă foarte frumoasă, iar între turla chorosului şi turla nartexului se află o cupolă minunată în formă de arcă răsturnată. Tot acoperişul este de tablă strălucitoare. Te urci pe trepte în spirală pentru a ajunge la cea de-a patra turlă de deasupra locului unde stau femeile; acolo este camera orologiilor. Are cruci mari şi mărețe (!), ce nu au asemănare cu crucile din celelalte ţări şi pe care aurul le face să scânteieze mai mult decât soarele; sunt cinci la număr. Deasupra turlei nartexului se află prima «cruce» şi deasupra turlei naosului este a doua «cruce». Între ele şi

---

[46] Ion Neculce, *op. cit.*, p. 553.

[47] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *op. cit.*, p. 48.

[48] Dan Bădărău şi Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 220, nota 188, au corectat traducerea acestui pasaj, aşa cum apare la Sever Zotta: biserica "are o cupolă înaltă, două turnuri şi stâlpi la pridvor" (*op. cit.*, p. 112); vezi şi *Călători străini despre Ţările Române*, VII, vol. întocmit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Paul Cernovodeanu, Bucureşti, 1980, p. 554.

[49] *Călători străini despre Ţările Române*, VII, p. 260.

[50] *Călători străini despre Ţările Române*, VI, p. 39.

bolta «bisericii» sunt aşezate două cruci, iar deasupra turlei altarului este a cincea"[51].

Acum să încercăm să comparăm textul lui Paul de Alep cu imaginea coronamentului bisericii, aşa cum se prezintă el pe pergament. Două sunt nepotrivirile însemnate: miniaturistul nu a desenat turla de pe pridvor (sau de pe pronaos), iar între pronaos şi naos nu a desenat cupola cu cele două cruci deasupra; de asemenea, arhidiaconul nu pomeneşte nimic despre existenţa vreunei cruci deasupra turlei pridvorului. Pe chivot, turla din stânga s-ar putea să fie turla de pe pridvor, pentru că în primul „bulb de ceapă" artistul a desenat, destul de stângaci, trei clopote, ceea ce s-ar potrivi cu „camera orologiilor" din descrierea lui Paul de Alep. După refacerea din secolul al XVIII-lea, este foarte greu să ne imaginăm cum arăta pridvorul bisericii în vremea lui Vasile Lupu şi a fiului său, mai ales că fiul patriarhului Macarie al Antiohiei a făcut şi câteva „precizări" în ceea ce priveşte aspectul interior al pridvorului: „Locul unde stau femeile se află deasupra uşii pridvorului amintit. Are o scară foarte frumoasă «ce vine» din afară şi «este» luminată de mai multe ferestre cu arce rotunde". Scara care urcă spre locul unde «stăteau femeile» (cafasul) nu mai este astăzi luminată de ferestre, iar pridvorul propriu-zis nu primeşte lumină decât prin deschiderea uşilor de la intrarea în biserică. Cafasul, în forma pe care o avem astăzi, este rezultatul refacerii bisericii la mijlocul veacului al XVIII-lea. După părerea lui G. Balş, la care subscriem, „acest cafas de zid a fost desigur adăugat, când s-au făcut lucrările din veacul al XVIII-lea. Modul stângaciu cum e racordată colivia scării care taie fereastra şi modul cum bolta, prea joasă, retează partea superioară a chenarului împodobit al uşii de intrare, o arată destul de clar"[52]. Bolta taie şi cele două brâuri verticale în torsadă, care mărginesc ornamentaţia, asemănătoare cu decorul de la Trei Ierarhi, din jurul uşii de intrare în pronaos; se pare că decorul în piatră a acoperit o parte mai mare din peretele dintre pridvor şi pronaos, pentru că tencuiala peste care a fost aplicată fresca în secolul al XVIII-lea porneşte de la nivelul pietrei decorate. La refacerea pridvorului, deasupra cafasului a apărut şi o turlă oarbă, complet separată de cafas printr-un planşeu; mica turlă, cu aspect de „chioşc oriental"[53], a avut rolul de a îndrepta o altă greşeală a meşterilor care au ridicat turla de pe pridvor deviată spre stânga de la axul bisericii. Faptul că această mică turlă îndreaptă o greşeală, având şi rol

[51] *Ibidem*, VI, p. 40. Traducerea românească nu diferă de traducerea în limba franceză făcută de Vasile Radu, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche. Texte arabe et traduction française*, II, Paris, 1930, p. 171.

[52] G. Balş, *op. cit.*, p. 169; Radu Popa, *op. cit.*, p. 27.

[53] Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 220-221. G. Balş a scris că "micul turnuleţ acoperă ieşirea scării la acoperiş" (*op. cit.*, p. 168).

decorativ, este arătat şi de faptul că este complet nefuncţională, neputându-se ajunge la ea prin interiorul bisericii[54]. De asemenea, boltirea turlei pridvorului este deosebită de a celorlalte trei turle, având doar un singur rând de arce, iar tamburul ei nu are baza continuă, decorată cu firide treflate, pe care se sprijină celelalte trei turle.

Sistemul rusesc de boltire, numit *kokoşniki*, cuprinde şi sublinierea în exterior printr-o calotă proprie a fiecărui nivel de boltire din interior; acest lucru se observă foarte bine pe chivotul de pe pergament. La turla de pe naos vedem, aşa cum şi Paul de Alep a scris, o cupolă mare, deasupra căreia se înalţă o turlă, într-adevăr, foarte înaltă pentru Moldova acelei vremi. Neavând de unde să aibă în faţa ochilor cele trei turle ale bisericii miniate pe hrisovul lui Ştefăniţă Lupu, Radu Popa a scris, în chip just, că biserica mănăstirii Golia este o „construcţie masivă şi puţin greoaie, lipsită de zvelteţea sobră ce caracterizează arhitectura moldovenească. Înălţimea până la cornişă abia depăşeşte lăţimea monumentului"[55]. Dacă acceptăm că forma veche a coronamentului bisericii este aceea de pe documentul din 1660, atunci proporţiile bisericii se reechilibrează. Pentru comparaţie, trebuie să căutăm biserici asemănătoare în Polonia, Ucraina şi Rusia, ştiut fiind faptul că Vasile Lupu a adus meşteri din Polonia[56], pentru a ridica biserica mănăstirii Golia. Ca aspect general, biserica Golia seamănă destul de bine cu biserica Uspenia din Liov, numită şi biserica românească; privită dinspre sud, aceasta din urmă are cinci ferestre, realizate la fel ca la biserica ieşeană, uşa de intrare dispusă ca la Golia şi trei turle[57], mai joase însă decât cele

---

[54] Deşi la majoritatea bisericilor moldoveneşti din veacul al XVII-lea tainiţa se găsea în turnul – clopotniţă de pe pridvor (Dumitru Nastase, *Tainiţe şi metereze la vechile biserici din Iaşi*, în SCIA, an. IV, nr. 3-4, 1957, p. 77-99), în cazul Goliei nu credem că este vorba despre tainiţa bisericii din vremea lui Vasile Lupu, pentru că de obicei aceasta nu era vizibilă din exterior şi pentru că a fost descoperit, „în gosimea peretelui de nord" al gropniţei, „lăcaşul circular al unei scări elicoidale ce nu a mai fost construită şi care aminteşte scările tainiţelor aflate deasupra gropniţei la monumentele mai vechi". Radu Popa, căruia îi aparţin aceste rânduri, a scris mai departe: „Se poate ca şi la Golia să fi existat iniţial o tainiţă, desfiinţată în 1738, dar pare mai probabil că încă în timpul lucrărilor, meşterii să fi renunţat la construirea tainiţei proiectată iniţial" (*op. cit.*, p. 28).

[55] *Ibidem*, p. 23.

[56] *Călători străini despre Ţările Române*, VI, p. 39-40. T. Gostynski, comparând biserica Golia cu biserica de la Olyka, propune ipoteza potrivit căreia ambele biserici aparţin arhitecţilor Giovanni Maliverna şi Benedetto Mola (*Cine a fost autorul bisericii Golia?*, în RI, vol. XXX, nr. 11-12, 1940). Dan Ionescu a observat că apropierile dintre cele două biserici sunt destul de vagi, de aceea a crezut, pe bună dreptate, că „o comparaţie cu biserica românească din Lwów ar fi mai profitabilă" (*Le baroque en Moldavie au XVII^e siècle. Une introduction*, în „Synthesis", IV, 1977, p. 85, nota 84).

[57] *Памѣтники архитектѹры Ѹкраины чертежи и фотографии*, redactori В. Н. Заболотный, С. В. Безносов, М. П. Цапенко, Kiev, 1954, pl. 24, 26, 27, 28; biserica Golia seamănă, într-o oarecare măsură, şi cu capela Trei Ierarhi (*ibidem*).

ale mănăstirii Golia, aşa cum au fost acestea desenate pe hrisovul din 1660. Pentru această partea a bisericii nu am identificat o biserică „geamănă” nici în spaţiul rusesc[58]; diferenţa este făcută de rândul de „bulbi de ceapă” de sub acoperiş, prezent la toate cele trei turle. Acoperişul turlelor se prezintă „ca o căciulă, de caracter şi influenţă rusească”, formă care apare la bisericile din Ucraina[59]. Nu ar fi exclus ca şi la Golia Vasile Lupu să le fi cerut meşterilor să facă o biserică „nemaivăzută” prin alte părţi, astfel că Miron Costin a putut să scrie că biserica se înfăţişa privitorilor „cu făptură, cum se vede, peste toate mănăstirile aici în ţară mai iscusită”[60]. Astfel, ca şi în cazul Trei Ierarhilor, chiar dacă prin alte locuri se mai poate găsi câte un detaliu asemănător, edificiul ieşean a fost unic în contextul artistic al epocii. Dacă la mijlocul veacului al XVII-lea, la ridicarea bisericii Golia a fost urmat un model din spaţiul polono-ucrainean şi rusesc, peste un veac, atunci când biserica a fost refăcută, putem presupune că egumenul Gherasim a încercat să redea şi ceva din aspectul catoliconului de la mănăstirea Vatoped[61].

Actuala formă a bisericii o găsim şi în fresca din tabloul votiv ca şi în tabloul în ulei de pe jeţul domnesc[62]. O biserică cu trei turle, însă fără „bulbii de ceapă” prezenţi pe miniatura de pe pergament, ţine în mâini logofătul Ioan Golăi în tabloul votiv; s-a presupus că aceasta ar fi fost forma bisericii ridicate de Vasile Lupu, pusă în schimb în mâinile logofătului Golăi[63]. Un chivot asemănător, care pare a avea tot trei turle, ţin în mâini Vasile Lupu şi Ioan Golia pe o „pânză votivă” aflată la mănăstirea Vatoped[64]. Vasile Lupu înfăţişează lui Iisus Hristos ctitoria sa în forma restaurată la mijlocul veacului al XVIII-lea.

---

[58] В. Косточкин, *Древнерусские города. Памятники зодчества*, XI-XVII вв., Moscova, 1972.

[59] P. Constantinescu – Iaşi, *Influenţe ale arhitecturii vechi ruseşti asupra vechii arhitecturi româneşti*, Bucureşti, 1951, p. 86.

[60] Miron Costin, *op. cit.*, p. 119.

[61] Stavros G. Mamaloukos, *The Architecture of the Katolikon*, în *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, I, p. 166-175.

[62] O. Tafrali, *Jeţurile şi amvonul bisericii Golia din Iaşi*, în "Arta şi arheologia", an. I, fasc. I, 1927; p. 13. Autorul crede că portretele lui Vasile Lupu şi al doamnei Ecaterina de pe spătarele interioare ale jeţurilor din naos şi tabloul votiv au fost pictate de Matei Ioan în 1661. D. Constantinescu admite că tabloul lui Vasile Lupu este original, iar modelul bisericii este „exact cum e descrisă biserica de Paul de Alep şi cum corespunde şi realităţii; numai că împrejurul cupolelor principale, în acest tablou, se observă câte un grilaj de fier deasupra planului stelat despre care Paul de Alep nu ne spune nimic” (*op. cit.*, p. 15). O bună reproducere a tabloului la N. Iorga, *Domnii români după portrete şi fresce contemporane*, p. 103.

[63] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *op. cit.*, p. 47.

[64] Marcu Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ed. a II-a, Bucureşti, 1937, p. 42 (ilustraţia) şi 48. Autorul presupune că pânza „datează din 1650, când domnul Moldovei printr-un

După părerea noastră, tabloul votiv, prezent astăzi în dreapta şi în stânga peretelui pronaosului, ilustrează cunoştinţele despre istoria aşezământului mănăstiresc, pe care le aveau egumenul Gherasim şi călugării de la Golia la mijlocul veacului al XVIII-lea[65]. Cu alte cuvinte, fresca ctitorilor este istoria în imagini a mănăstirii: marele logofăt Ioan Golăi este ctitorul „bisericucei de piatră”[66] din marginea târgului Iaşilor; soţia sa, Ana, şi fiul lor, Mihail, sunt cei care au închinat biserica mănăstirii Vatoped de la Muntele Athos; Ieremia vodă Movilă a întărit închinarea făcută de ctitori şi a devenit şi el ctitor mare poate prin zidirea turnului de la intrarea în mănăstire, pe care numai o „putere domnească” îl putea ridica, sau prin ajutorul dat la ridicarea unei construcţii la mănăstirea Vatoped (clădirea pe care o ţine în mână Ieremia Movilă seamănă cu unele construcţii din complexul mănăstiresc athonit[67]; chiar şi turnurile din interiorul şi de pe zidul mănăstirii Vatoped sunt asemănătoare cu clopotniţa de la Golia, înainte de restaurare[68]); Vasile Lupu, împreună cu soţia sa, Ecaterina, şi cu copiii lor, Ştefăniţă şi Ruxandra, sunt înfăţişaţi, unul după altul, în fresca din stânga intrării pronaosului (Ruxandra pe una dintre feţele stâlpului din colţ); egumenul Gherasim, în egumenia căruia a fost restaurată biserica după cutremurul din 1738, este pictat pe a doua faţă a stâlpului din colţul din dreapta pronaosului, iar mitropolitul Grigore Irinopoleos în aceeaşi poziţie, dar pe stâlpul din stânga pronaosului.

Locul şi aspectul tabloului votiv erau altele la începutul anului 1653, atunci când mănăstirea Golia a fost vizitată de patriarhul Macarie al Antiohiei şi de arhidiaconul Paul de Alep şi în care cei doi au şi oficiat sfânta liturghie[69]; cel din urmă a notat: „În spatele jilţului domnului, într-un colţ, este chipul lui Vasile voievod, în picioare. El poartă o haină cu o blană de samur şi ţine în mâna sa «chivotul» acestei biserici; o înfăţişează Mântuitorului, care îl binecuvântează, având în jurul lui îngeri. În spatele său, «al domnului», este soţia sa, care e

hrisov închină Goliei satul Clişconţii (Clişcăuţi, nota ns.), dimpreună cu loc de iaz şi de moară”. La puţină vreme după ce Marcu Beza a publicat această pânză, prin compraţie cu celelalte două portrete păstrate la Golia, s-a putut vedea că şi acest tablou votiv seamănă cu cel ţinut în mâini de Ioan Golia (D. Constantinescu, *op. cit.*, p. 7), prin urmare datează tot din secolul al XVIII-lea.

[65] Ana Dobjanschi şi Victor Simion afirmă că tabloul votiv a fost „repictat în secolul al XVIII-lea” (*op. cit.*, p. 59), pentru ca în notă (nota 100, p. 101-102) să afirme că „tabloul votiv datează din secolul al XVIII-lea”, fără a preciza dacă este vorba doar despre o repictare.

[66] Miron Costin, *op. cit.*, p. 119.

[67] *The Arhitecture*, în *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, I, p. 130-147.

[68] Ploutarchos L. Theocharidis, *The Building Complex of the Monastic Precinct*, în *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, I, p. 148-165. Înaintea de resturarea de la 1900, asemănarea clopotinţei de la Golia cu turnurile de la Vatoped a fost dată şi de refacerea făcută în 1855 de egumenul Meletie.

[69] *Călători străini despre Ţările Române*, VI, p. 155.

Cercheza doamna, «îmbrăcată cu o haină de» brocart de aur şi de samur. În spatele ei sunt fiicele sale, una care este în Polonia, «iar» cealaltă care a fost măritată de puţină vreme cu fiul lui Hmelniţki cazacul. Mai jos de ele se află voievodul Ştefan şi cei trei fraţi ai lui, care au murit în Rusia, toţi bogat îmbrăcaţi; s-ar crede că chipurile lor sunt aievea"[70]. Locul tabloului votiv era în partea dreaptă a peretelui care despărţea camera mormintelor (gropniţa) de naos; acesta era locul obişnuit pentru tabloul votiv în bisericile moldoveneşti, care aveau gropniţă între pronaos şi naos. În biserica mănăstirii Golia, naosul se despărţea de gropniţă printr-un perete plin, care a fost înlocuit ulterior printr-un arc dublu[71]. La restaurarea din secolul al XVIII-lea, peretele despărţitor dintre gropniţă şi naos a fost dărâmat (la fel s-a întâmplat şi la alte biserici din aşezămintele închinate Locurilor Sfinte), iar tabloul votiv a fost pictat din nou în partea dreaptă a peretelui despărţitor dintre pridvor şi pronaos[72]. După ce peretele naosului a fost dărâmat, stranele domneşti au fost aşezate cu faţa spre altar pe locul fostului zid, iar pictorul a lucrat două tablouri, cu chipurile domnului Vasile Lupu şi al doamnei Ecaterina, care au fost apoi prinse pe spătarul interior al jeţurilor domneşti. Astfel, preoţii şi călugării mănăstirii îi aveau în continuare în faţă pe ctitorii care zidiseră sfântul lăcaş. Comparaţia dintre descrierea tabloului votiv făcută de Paul de Alep şi tabloul votiv din pronaos se impune. În primul rând s-a remarcat că grupul de ctitori, format din Ieremia Movilă şi familia Golia, din stânga uşii de intrare în pronaos, nu se găsea în 1652-1653 pe peretele din stânga uşii de intrare în naos, pentru că arhidiaconul, care descrie atât de minuţios tabloul ctitoricesc al familiei lui Vasile Lupu, ar fi găsit câteva cuvinte de spus şi despre ctitorii mai vechi[73]. Apoi, ordinea şi numărul membrilor familiei domneşti, care îl urmează în tablou pe Vasile Lupu, nu mai sunt aceleaşi. În locul Mariei, fiica lui Vasile Lupu, căsătorită cu Janusz Radziwiłł, a fost pictat Ştefăniţă Lupu. Aceasta este una din

[70] *Ibidem*, p. 42; Vasile Radu, *op. cit.*, p. 173-174; în traducerea Emiliei Cioran (*Călătoriile patriarhului de Antiochia în Ţările Române*, Bucureşti, 1900, p. 16-17), prima parte din ultima frază a fost tradusă astfel: „Lângă ei este Ştefan vodă cu o a treia soră, care după aceea au fost duşi în Rusia" (această din urmă traducere a fost folosită şi de Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 202 şi 231).

[71] Grigore Ionescu, *op. cit.*, p. 39; Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 218-219. Acesta este cel de-al doilea perete din interiorul biserici despre care a scris Paul de Alep: "Biserica este lungă, «catolică», alcătuită dintr-o singură navă, împărţită în două printr-un perete şi altă uşă" (*Călători străini despre Ţările Române*, VI, p. 40).

[72] Nu putem fi de acord cu D. Constantinescu, care a afirmat categoric: "nefiind pe pânză nu putem admite că putea fi strămutat, sau distrus de vreun incendiu; e de la sine înţeles că el a fost acoperit cu alt tablou, în care numărul ctitorilor a fost redus, iar ordinea, care a fost la început, nerespectată" (*op. cit.*, p. 26).

[73] *Ibidem*.

principalele nepotriviri între descrirerea lui Paul de Alep şi aspectul actual al tabloului votiv. Ştefăniţă era în vremea în care a fost pictată biserica, la sfârşitul domniei tatălui său, doar un „copilaş mic”[74], de aceea a fost pictat în urma surorilor sale, Maria şi Ruxandra, şi înaintea altor trei fraţi mai mici, despre care arhidiaconul spune că ar fi murit în Rusia. „Copilaşul”, Ştefăniţă, din fresca de la 1652 a fost pictat la mijlocul secolului al XVIII-lea cu trăsăturile fizice pe care le avea în vremea cât a fost domn, când avea în jur de 20 de ani. Pe o faţă a stâlpului din colţul pronaosului, adăugat o dată cu modificările făcute în pridvor, a fost pictată domniţa Ruxandra, soţia lui Timuş Hmelniţki (modificările făcute pridvorului au făcut ca rezistenţa peretelui dintre pridvor şi pronaos să slăbească, astfel că acum acest perete pare cel mai şubred, fiind plin de crăpături). S-a presupus că stâlpul a acoperit portretele lui Ştefăniţă şi ale fraţilor săi, dar dimensiunea acestuia nu pare a îngădui acest lucru, mai ales că tabloul votiv nu s-a putut prelungi pe peretele sudic, pentru că stâlpul acoperă pe cel de-al doisprezecelea apostol din şirul apostolilor de pe acest perete (tot 11 apostoli au rămas şi pe peretele de nord, cel de-al doisprezecelea fiind acoperit de stâlpul cu portretele lui Mihail Golia şi Grigore Irinopoleos)[75].

Portretele de pe jeţurile domneşti şi din fresca ctitorilor seamănă între ele şi se poate să fi fost lucrate de aceeaşi mână, în vremea egumenului Gherasim, când a fost repictată o bună parte din biserică[76]. De asemenea, remarcăm un anumit convenţionalism şi o tratare oarecum schematică a veşmintelor cu care sunt îmbrăcaţi ctitorii din familia lui Vasile Lupu, ceea ce trădează, credem noi, îndepărtarea de aspectul veşmintelor din fresca de pe peretele naosului (pictorul a păstrat aspectul general al vechilor veşminte ale familiei domneşti, lucru dovedit şi de comparaţia cu portretele din tabloul votiv de la biserica mănăstirii Trei Ierarhi[77]). La redarea grupului de ctitori din stânga peretelui pronaosului, pictorul nu a mai avut un model în biserica Golia sau măcar în alte biserici ieşene, de aceea hainele lor sunt asemănătoare cu cele ale familiei lui Vasile Lupu (Ieremia Movilă şi Ioan Golia sunt pictaţi cu bărbi mari şi albe, semn că sunt ctitorii „bătrâni” ai bisericii). Portretul egumenului Gherasim şi portretul egumenului Grigore Irinopoleos sunt lucrate de o altă mână, ceea ce ne face să presupunem că au fost adăugate, pe feţele de răsărit ale stâlpilor din pronaos, la

[74] Miron Costin, *op. cit.*, p. 194.

[75] Radu Popa, *op. cit.*, p. 33. Astăzi, se poate observa, din pricina faptului că tencuiala dintre faţa de răsărit a stâlpului şi peretele de sud a căzut în câteva locuri, că pictura a fost acoperită prin construirea stâlpului.

[76] *Ibidem*, p. 28.

[77] Ana Dobjanschi, Victor Simion, *op. cit.*, pl. 14-18.

refacerea din 1838; tot acum, a fost refăcut şi tabloul votiv, deoarece căciulile ctitorilor au fost reduse ca dimensiuni, şi a fost pictată pisania în limba greacă.

Acum, când a început o nouă restaurare a bisericii, s-ar putea să aflăm dacă presupunerea noastră potrivit căreia tabloul votiv a fost "mutat" din naos în pronaos este întemeiată sau nu. Probabil, o dată cu aceasta şi alte necunoscute ascunse în zidăria veche a Goliei au să se lămurească.

ANEXA

1660-7168 martie 22, Iaşi

† Въ имѧ Ѡт(ь)ца и С(ь)на и С(вѧ)т(а)го Д(ꙋ)ха. Съ аз, раб и поклоник С(вѧ)тѣи единосъщнаи и животворѣщіеи и неразддѣлимѣи Троице иже покланѣю сѧ и слꙋж и работаѧм д(ꙋ)хом моим православним, г(о)с(по)д(и)нъ Иѡ Стефанꙋ воевода, с(ь)нъ бл(а)гочистиваго, Иѡ Василїе воевода, Б(о)жїю м(и)л(о)стїю, г(о)сп(о)д(а)ръ Земли Мѡлдавской. Бл(а)гословен прѣбл(а)гыї Б(ог)ъ иже вѣстъ съи бл(а)гостиѣи иже избрави мѣ и чрѣва м(а)т(е)ри моеи и даровѣ г(о)сп(о)дством и воеводством земли ѡт за привъсходѣщою б(о)г(а)т(ъ)ство своею м(и)л(о)стью. Пр(и)сно ꙋбо бл(а)годарити Б(о)га подобает сѧ, ꙗко ѡтвръзи двери м(и)л(о)стїѧ своеи и свѧт разꙋма и видѣх и познах ꙗко никаа слава стоит на земле непрѣложна и с(ъ)мр(ъ)ть непричисна нж ꙗко цвѣт ꙋвѣдает и ꙗко сѧ и мимогрѣдет и раздрꙋшает сѧ въсѧк ч(ь)л(овѣ)къ.

Тѧмже, бл(а)говоленїем Ѡт(ь)ца и съ поспѣшенїем С(ь)на и съ дѣиством с(вѧ)т(а)го и животворѣщаго Д(ꙋ)ха, бл(а)гопроизволих г(о)сп(о)дств(а) ми н(а)шим бл(а)гьм произволенїем чистим и свѧтлим ср(ъд)цем, ѡт въсеѧ н(а)шеѧ д(ꙋ)шеѧ и ѡт Б(ог)а помощїѧ и м(о)л(е)нїем прѣс(вѧ)тѧи чистѣи и прѣбл(а)гословенѣ Вл(а)д(и)ч(и)це н(а)ше Б(огороди)це и пр(и)сно Д(ѣ)ви Марїѧ и съ бл(а)гословенїем четирех с(вѧ)т(и)тел мѡлдавских, кѵр Сава архїеп(и)скоп и митрополит Сꙋчавской, и кѵр Досоѳею еп(и)скопъ Романской, и кѵр Ѳеѡфан еп(и)скопъ Радовскыи и кѵр Серафим еп(и)скопъ Хꙋшской и съ хотѣнїем въсего н(а)шего Севѣта, болѣри н(а)ших мѡлдавскых великих и малих, дадохом и пом(и)л(о)вахом н(а)шаа с(вѧ)таа м(о)лбж новосъзданїе, с(вѧ)та монастир г(о)лемжѧ Голжѧ, ѡт стрѣдѣ Ꙗскаго тръга, гдеже ест храм Възнесенїѧ Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са н(а)шего Исꙋ(са) Х(ри)ста съ два селове, на имѧ Клич(и)кжꙋцїи и Миленещїи, что ꙋ в(о)лость Хотинской, съ ставе и съ млини, что тот село Члич(и)кжꙋцїи било за викꙋпленїе Леѡндарю бив вел митник ѡт Тꙋдори, тиже митник. А Леѡндарю митник даровал съ тот село на величисвыю си ѡт(ь)цꙋ моемꙋ Васлїю воеводї. А село Миленещїи било за дѧдн(и)нꙋ Кондри митник ѡставихом г(о)сп(о)дств(а) ми тѣх селове въсѧх дабилах и ангерїꙗх ꙗко да не имает нам давати не една дан, ни велика, ни мала, ни злотих, ни леꙋкових, ни ꙋг(и) за дом, ни илиш платити, ни сꙋлцꙋ, ни

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

масло, ни воско, ни мед, а не едною работ нам работати. Такождере и ѡт силѣ напрѣд аще нли причинити сѧ нѣка данїе ради многиҳ нѹжни и тѣготи еже припадает въ н(а)шею земле Мѡлдавской за въсѣх давилаҳ и ангерїѣх да бът ѹ мирно а не камѫно за питїе или за кошнири, да не имает дати тъкмо да имает дати тих селове един раз въ един год по един сто ѹги до коморѹ г(о)сп(о)дств(а) ми когда бѹдет дан ц(а)рсшсцка, до харач, а иное ничто да не имает дати приз въсего лѣта.

И пакиже ѡставихом ѡт тих селове една тисѧщи ѡвци церанскїи иже чинет сѧ сто ѡвци г(о)сп(о)д(а)ръскыи, и тисѧщи пчели цѫранскїи иже чинет сѧ сто пчели г(о)сп(о)д(а)ръскы и пет сот вепри цѫранскыї иже чинете петдесѣт вепри г(о)сп(о)д(а)ръскых на толицѣ колико више писани да сѣ ѡставити ѹ мирно без печетлѹит въ ничисоже да не имает валованїе аще ѡбрѣщет сѧ множаище да сѣ възмет ѡт них горщино и десѣтино по правдою ѩкожи възмет сѧ ѡт инша земли и да бѫдет ѹ мирно за въсѧх давилах и ангерїѡх ѩкожи више писано елице бѹдет на иншиҳ люди въ земли г(о)сп(о)дств(а) ми ни глобници, ни ѡлѫкари, ни подводари, ни кѫмѫнари да не имает по трѧбо тамо, ни глобе възимати.

И такождере аще приклѹчити сѧ въ тѣх селове нѣка сълр(ъ)ть ч(и)л(овѣ)къ да не имает трѣбо валовати, или грабити великаго дворника, нѫ да имает глобо възимати калѹгери ѕт ѡт с(вѧ)таа монастир више писани Голѫѧ ѡт тръг Ѩской, ѩко да бѫдет им за прѣпитанїе и за ѡдѣанїе калѹгером котором прѣбивати там въ тоа с(вѧ)таа монастири. Тѣм ради тоти селове више писани, на имѧ Клич(и)кѫѹцїи и Миленещїи, съ ставове и съ млини да бѫдет с(вѧ)тѣи монастири више писана ѡт нас права даанїе съ въсѣм доходом, непоколѣбимо, ничолиже, на вѣки.

И пачи дадохом и поклони[1] г(о)сп(о)дств(а) ми тоа с(вѧ)та монастир Голѫѧ до С(вѧ)таа Гора, до Ватопет, гдеже ест храм Бл(а)говѣщенїѧ Прѣс(вѧ)тѧи Чистѧи и прѣбл(а)госл(о)венѣи Вл(а)д(и)ч(и)це н(а)шеѧ Б(огороди)це и пр(и)исно Д(ѣ)ви Марїѧ, иже сътвори Аркадию и Андреѡно ц(а)ръ. А м(о)л(е)бн(и)ци н(а)ши мыхи ѡт тоа с(вѧ)та монастир да на пишет нас и родителем н(а)ши въ с(вѧ)тїи великїи помѣник и въ б(о)ж(е)ствнїи жрътъвник а сътворит нам велика памет ѡт год до год, до нележит стоит с(вѧ)таа цр(ъ)ковъ.

А на то ест вѣра н(а)ша г(о)сп(о)дст(о)ва више писанаго мь, Иѡ Стефанѹ воевода, и вѣра болѧри н(а)ших: вѣра п(а)на Тома великаго дворника Долнѣи Земле, и вѣра п(а)на Иѡн Прѫжескѹлла великаго дворника Вишнѣи Земли, и вѣра п(а)на Илїе Шептилича хатмана и пръкълаба Сѹчавской, и вѣра п(а)на Мирон Чоголѧ и Тодерашко Иѡрдаки пѫркѫлабове Хотинской, и вѣра п(а)на Некѹлаю Бѹх(ѹ)ш и Илїе Арапѹл пѫркѫлабове Немецской, вѣра п(а)на Андронаки пѫркѫлабове Романскїи, и вѣра п(а)на Андроник постелника, и вѣра п(а)на Некѹлаю Рачовиц(ъ) спътарѣ, и вѣра п(а)на Глигорїе Хѫвѫшескѹла чашника, и вѣра п(а)на Иѡрдаки вистѧрнича, и вѣра п(а)на Радѹла столника, и вѣра

п(а)на Глигорашко Ганга комиса и вѣра въсѧх болѣри н(а)ших великих и малих.

А по н(а)шем животѣ и г(о)сп(о)дст(во)ваніе кто бѫдет г(о)сп(о)д(а)ръ ... или ѡт н(а)шаго рода или пак бѹд кого Б(ог)ъ изберет г(о)сп(о)д(а)рю да непорѹшил н(а)шего даяніе и ѹстроеніе нъ але бы им дали и поновили и ѹкрѣпили. А кто сѣ покѹсит разорити и сказити н(а)шѡ даяніе и милованіе то да есть непроціен ѡт Г(оспод)а Б(ог)а сътворшаго н(е)бо и земли и ѡт Пр(ѣ)ч(и)ста Его М(а)т(е)ри и ѡт четири Ивангелисти и ві҃ Апостоли и ѡт т҃ и иі҃ Ѻт(ь)ци иже въ Некїи с(вѧ)там градѣ вѣрѣ ѹясниви(ь)и и да имат част[2] съ Юдоѧ и съ треклѣтом Арїѧ въ безконичїа вѣки и мѫнки, амин.

А на и болше крѣпостъ и потвръжденіе томо въсемо више писаномѹ велѧли есми н(а)шемѹ вѧрномѹ и почитеномѹ болѣринѹ пан Раковицѹ Чеханѹ великомѹ лѡгофетѹ писати и н(а)ша печат привѧсити къ семо истиномѹ листѹ н(а)шемѹ.

Писал Басилїю Корлътескѹла въ настоанїи града Ѩскои, в(ъ) л(ѣ)то ѡт Създанїю Мира ҂зрѯ҃и, а ѡт Плъщеніе Х(ристо)ва ҂ахѯ҃з, м(ѣ)с(ѧ)ца мартїе кв҃ д(ь)ны.

† Иѡ Щѣфан воевода <m. p.>.

† În Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Iată eu, robul şi închinătorul Sfintei Treimi, cea de o fiinţă şi făcătoare de viaţă şi nedespărţită, la care mă închin şi slujesc şi lucrez cu sufletul meu, dreptcredinciosul domn Io Ştefan voievod, fiul binecinstitorului, Io Vasilie voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei. Binecuvântat este preabunul Dumnezeu, care cu toate bunătăţile m-a ales din pântecele mamei mele şi m-a dăruit cu domnia şi cu stăpânirea ţării, din bogăţia cea nemăsurată a milei sale. Se cuvine deci pururea a mulţumi lui Dumnezeu, pentru că ne-a deschis uşa milostivirii sale şi lumina înţelepciunii şi am văzut şi am înţeles că nici o slavă nu stă neschimbătoare pe pământ şi cu moartea neîmpărtăşită, ci ca floarea se veştejeşte şi ca umbra trece şi se nimiceşte tot omul.

De aceea, cu bunăvoinţa Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu săvârşirea Sfântului şi de viaţă făcătorului Duh, am binevoit domnia mea, cu bunăvoinţa noastră, cu inimă curată şi luminată, din tot sufletul nostru şi cu ajutorul lui Dumnezeu şi cu rugăciunea Preasfintei, Curatei şi Preabinecuvântatei Stăpânei noastre, Născătoarea de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria, şi cu binecuvântarea celor patru ierarhi moldoveni, chir Sava arhiepiscop şi mitropolit al Sucevei şi chir Dosoftei episcop de Roman şi chir Theofan episcop de Rădăuţi şi chir Serafim episcop de Huşi, şi cu voinţa întregului Sfat al nostru, boierii noştri moldoveni, mari şi mici, am dat şi am miluit sfânta noastră rugă nou-zidită, sfânta mănăstire, numită Golăia, din mijlocul târgului Iaşi, unde este hramul Înălţarea Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu două sate, anume Clicicăuţii şi Milineştii, care sunt în ţinutul Hotin, cu iazuri şi cu mori, care acest sat Clicicăuţii a fost de cumpărătură lui Leondari fost mare vameş de la Tudori, de asemenea vameş. Iar lui Leondari vameş i-a fost dăruit acel sat de măria sa, părintele meu, Vasilie voievod. Iar satul Milineştii a fost de moşie lui Condre vameş. Iertat-am domnia mea aceste sate de toate dările şi angheriile, ca să nu aibă a da nouă nici o dare,

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nici mare, nici mică, nici zloți, nici lei, nici galbeni de casă, nici iliş să plătească, nici sulgiu, nici ulei, nici ceară, nici miere şi nici un lucru nouă să nu ne lucreze. De asemenea şi de acum înainte dacă se va întâmpla vreo dare, din pricina multor nevoi şi greutăţi ce se înţâmplă în această ţară a noastră a Moldovei, de toate dabilele şi angheriile să fie lăsate în pace şi nici camănă pentru băutură sau pentru cojocărie să nu aibă a da, numai să aibă a da aceste sate o dată într-un an, câte o sută de galbeni la cămara domniei mele, când va fi darea împărătească, la haraci, iar altceva nimic să nu aibă a da peste tot anul.

Şi de asemenea, am mai iertat de la aceste sate o mie de oi ţărăneşti, care fac o sută de oi domneşti, şi o mie de stupi ţărăneşti care fac o sută de stupi domneşti, şi cinci sute de porci ţărăneşti, care fac cincizeci de porci domneşti, pe atât cât scriem mai sus, ca să fie iertaţi în pace fără pecetluit şi întru nimic să nu fie învăluiţi. Iar dacă se va găsi mai mult să se ia de la dânşii gorştina şi desetina după dreptate cum se ia de la altă ţară, şi să fie în pace de toate dabilele şi angheriile, cum scrie mai sus, care vor fi pe alţi oameni în ţara domniei mele, nici globnici, nici olăcari, nici podvodari, nici cămănari să nu aibă treabă acolo, nici gloabe să ia.

Şi de asemenea, dacă se va întâmpla în acele sate vreo moarte de om să nu aibă treabă să-i învăluiască, sau să-i jefuiască marele vornic, ci să aibă a lua gloabă călugării de la sfânta mănăstire mai sus scrisă, Golăia, din târgul Iaşi, ca să le fie lor de hrană şi de îmbrăcăminte călugărilor, care vor locui acolo în acea sfântă mănăstire. Drept aceea, acele sate mai sus scrise, anume Clicicăuţii şi Mileneştii, cu vaduri şi cu mori, să fie sfintei mănăstiri mai sus scrise de la noi dreaptă danie cu tot venitul, neclintit, niciodată, în veci.

Şi de asemenea, am dat şi am închinat domnia mea această sfântă mănăstire Golăia la Sfântul Munte, la Vatopet, unde este hramul Buna Vestire a Preasfintei, Curatei şi Preabinecuvântatei Stăpâna noastră, Născătoarea de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria, care este zidită de împăraţii Arcadie şi Andreian. Iar rugătorii noştri călugări de la această sfântă mănăstire să ne scrie pe noi şi părinţii noştri în sfântul mare pomelnic şi în dumnezeiescul jertfelnic şi să ne facă mare pomenire din an în an, cât va sta sfânta mănăstire.

Iar la aceasta este credinţa domniei noastre mai sus scrise, noi, Io Ştefan voievod, şi credinţa boierilor noştri: credinţa panului Toma mare vornic de Ţara de Jos, şi credinţa panului Ion Prăjescul mare vornic de Ţara de Sus, şi credinţa panului Ilie Şeptilici hatman şi pârcălab de Suceava, şi credinţa panului Miron Ciogolea şi Toderaşco Iordache pârcălabi de Hotin, şi credinţa panului Neculai Buhuş şi Ilie Arapul pârcălabii de Neamţ, şi credinţa panului Andronachi pârcălab de Roman, şi credinţa panului Andronic postelnic, şi credinţa panului Neculai Racoviţă spătar şi credinţa panului Gligorie Hăbăşescul ceaşnic, şi credinţa panului Iordache vistiernic, şi credinţa panului Radul stolnic, şi credinţa panului Gligoraşco Ghianghea comis şi credinţa tuturor boierilor noştri, mari şi mic.

Iar după viaţa şi domnia noastră, cine va fi domn dintre copiii noştri sau din neamul nostru sau pe cine îl va alege Dumnezeu să fie domn să nu strice dania şi întocmirea noastră, ci să-i dea şi să-i innoiască şi să-i întărească. Iar cine va îndrăzni să risipească şi

să strice dania şi miluirea noastră, acela să fie neiertat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului şi al pământului şi de Preacurata Lui Maică şi de cei patru Evanghelişti şi de cei 12 Apostoli şi de 300 şi 18 Părinţi, care în sfânta cetate a Niceii au întărit credinţa şi să aibă parte cu Iuda şi cu de trei ori blestematul Arie, în veacurile şi muncile fără de sfârşit, amin.

Iar pentru mai mare tărie şi putere a tuturor celor de mai sus scrise am poruncit credinciosului şi cinstitului nostru boier, pan Racoviţă Cehan mare logofăt, să scrie şi pecetea noastră să o atârne către această adevărată scrisoare a nostră.

A scris Vasilie Corlătescul în oraşul de scaun Iaşi, în anul de la Zidirea Lumii 7168, iar de la Naşterea după trup a lui Hristos, 1660, luna martie, 22 zile.

† Io Ştefan voievod <m. p.>.

Mănăstirea Vatoped, Muntele Athos (Grecia), Arhiva românească, nr. 1363. Original slavon, pergament (48,5/67, 7 cm.).

---

[1] и поклони, adăugat de aceeaşi mână pe margine.

[2] Cuvânt, adăugat deasupra rândului.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANEXĂ

PETRE Ş. NĂSTUREL

MĂNĂSTIREA LAVRA DE LA ATHOS
Acvila bicefală a lui Neagoe

Podéa (?) de 57 cm înălţime x 109 cm lăţime.

Acvilă bicefală mare, cu capetele încoronate. O cruce la mijloc, între capete.

Inscripţie slavonă pe două rânduri, unul sus, celălalt jos.

Sus:

† М(и)л(о)стию Б(о)жию Ιѡ Нѣгоє /partea de sus a acvilei/
воıвода и г(оспо)динь въсои Земли

Jos:

Ѹггровлахıнскои /coada acvilei/ в(ъ) лѣ(то) ҂зкд

Broderie originală pe catifea verde. Pe marginile vălului, de-a dreapta şi de-a stânga, câte o floare stilizată, cu tulpină lungă şi subţire. Marginea vălului este adăugată: mătase roşie, alta de mătase galbenă. Căptuşeală albastră.

Acvilă de toată frumuseţea, uriaşă, din fir de aur. Ocupă cea mai mare parte a vălului.

Număr de inventar: 14. Într-un sertar din Muzeul Mănăstirii.

*

Traducerea inscripţiei:

† Din mila lui Dumnezeu, Io Neagoe voievod şi domn a toată Ţara // Ungrovlahiei. În anul 7024.

Broderia[1] datează, deci, din intervalul 1 septembrie 1515 – 31 august 1516.

---

[1] Fotografia acestei broderii – reprodusă pe coperta pezentului volum – a fost pusă la dispoziţie de regretata cercetătoare Maria Theocharis (Atena).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / UNIVERSITY LIBRARY

NOTE ŞI COMPLETĂRI

Dumitru Nastase, *„Necunoscute" ale izvoarelor istoriei româneşti*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXX, 1993, p.483–499.

Dumitru Nastase, *Considérations nouvelles sur l'idéologie médiévale du pouvoir. L'apport de Byzance et de l'Europe orientale*, publicat în „Revue des Etudes Roumaines", XVII–XVIII, Paris–Iaşi, 1993, p.295–297.

Dumitru Nastase, *Domnul Ţării Româneşti Vladislav II şi asediul din 1453 al Constantinopolului*, publicat în „Revista Istorică", X, 1999, 1–2, p.85–98.

Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, publicat în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.65–102; reluat în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p.567–609.

Pentru unele dintre problemele înfăţişate în acest studiu, v. şi: Dumitru Nastase, *Vulturii bicefali de la Mănăstirea Putna*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p.71–80 (cu 18 p. foto) şi Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *Însemnele imperiale ale doamnei Maria Asanina Paleologhina*, în acelaşi volum, p.81–112 (cu 26 p. foto).

Dumitru Nastase, *Biserica din Bălineşti şi pictura ei exterioară*, publicat în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", Seria Artă plastică, 43, 1996, p.3–18.

Comunicarea citată în nota 83 nu a mai fost publicată în forma iniţială; informaţiile ei au intrat în circuitul ştiinţific în 2004: Petre Ş. Năsturel, *Preluarea picturii exterioare bizantine în Moldova în vremea lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, cit., p.455–464.

Dumitru Nastase, *Pictura exterioară a bisericii din Bălineşti şi ferecătura Tetraevanghelului de la Feleac*, publicat în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.473–477.

Dumitru Nastase, *Maria, mama lui Ieremia Movilă, fiică a „despotului" Petru Rareş*, publicat în „Arhiva Genealogică", III (VIII), 1996, 3–4, p.303–305.

Dumitru Nastase, *Coroana împărătească a lui Vasile Lupu*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.43–49.

Dumitru Nastase, *Din nou despre coroana lui Vasile Lupu*, publicat în „Arhiva Genealogică", IV (IX), 1997, 1–2, p.267–284.

Dumitru Nastase, *Originea imperială plăsmuită şi înrudirile româneşti autentice ale Ipsilanţilor*, publicat în „Arhiva Genealogică", II (VII), 1995, 3–4, p.57–64.

Dumitru Nastase, *Eminescu, Moxa şi Hortasmenos*, publicat în vol. *Istoria ca lectură a lumii. Profesorului Alexandru Zub la împlinirea vârstei de 60 de ani*, coordonat de Gabriel Bădărău, Leonid Boicu şi Lucian Nastasă, Iaşi, 1994, p.567–574.

*

Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *Moldova şi „regalitatea sacră"*, inedit. Studiul reuneşte comunicările prezentate la Institutul de Istorie „A. D. Xenopol" din Iaşi (22 februarie 1996) şi la Institutul de Istorie „N. Iorga" din Bucureşti (5 aprilie 1996).

Trecerea împăratului Ioan VIII prin Moldova – pentru a se îmbarca la Cetatea Albă – în 1424 a fost definitiv dovedită: Şerban Papacostea, *Un umanist italian, ambasador în slujba Bizanţului, prin Moldova lui Alexandru cel Bun*, comunicare (2 decembrie 2003) la Institutul de Istorie „N. Iorga" din Bucureşti, publicată în vol. *In honorem Gernot Nussbächer*, ed. Daniel Nazare, Ruxandra Nazare şi Bogdan Florin Popovici, Braşov, 2004, p.133–141.

Ştefan S. Gorovei, *Crinii lui Ştefan cel Mare. Între Capeţieni şi Paleologi*, inedit. Nucleul studiului îl constituie comunicarea prezentată în cadrul celui de-al III-lea Seminar al Programului de cercetări privind ideologia medievală a Puterii, cu tema *ŞTEFAN CEL MARE. Semne şi expresii ale Puterii* (Iaşi, 13 decembrie 2001).

Comunicările menţionate în notele 13 şi 21 au fost publicate în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XXIII, 2005, p.215–226 (*Stemele lui Ştefan cel Mare de la Cetatea Albă*) şi, respectiv, XXII, 2004, p.9–50 [*„Maria Asanina Paleologhina, doamna Moldovlahiei"* (I)].

Ştefan S. Gorovei, *Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane*, publicat în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XXI, 2003, p.257–270.

Descrierea cercetărilor efectuate de austrieci în interiorul bisericii Mănăstirii Putna a fost editată recent şi în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p.139–165. Fără îndoială, publicarea cercetărilor arheologice realizate acolo în anii '60–'70 va aduce cuvenitele nuanţări unora dintre afirmaţiile din prezentul studiu; v., în acest sens, Nicolae N. Puşcaşu (†), Voica Maria Puşcaşu, *Mormintele Putnei*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, cit., p.19–36 (aici, p.33, nota 35).

Ştefan S. Gorovei, *Un dar uitat al lui Petru Rareş la Mănăstirea Dionysiou*, publicat în vol. *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, I, Bucureşti, 2002, p.323–330.

Studiul menţionat în nota 13 s-a publicat sub titlul „*Maria Asanina Paleologhina, doamna Moldovlahiei*" (I), în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XXII, 2004, p.9–50.

Ştefan S. Gorovei, *Un document fără pecete şi o pecete fără document*, publicat în vol. *In honorem Paul Cernovodeanu*, editor Violeta Barbu, Bucureşti, 1998, p.95–102.

*

Sorin Iftimi, *Lemnul Sfintei Cruci şi Ţările Române. Însemnări privitoare la ideologia medievală a puterii în spaţiul ortodox*, inedit.

Sorin Iftimi, *Moaştele Cuvioasei Parascheva şi rolul lor în istoria Moldovei*, publicat în „Teologie şi Viaţă", XI (LXXVII), 2001, 8–12, p.39–50.

Sorin Iftimi, *„Puterea care tulbură lumea...". Frumuseţea împărăteselor bizantine. (Glosse la* ***Figuri bizantine*** *de Charles Diehl)*, publicat, sub titlul *Legendarele împărătese bizantine*, în „Magazin Istoric", 9, 1997, p.84–87.

Sorin Iftimi, *Doamnele şi puterea. Statutul doamnei în Ţările Române. (Un proiect de cercetare)*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXIX–XL, 2002–2003, p.103–118.

Sorin Iftimi, *Un model cultural oriental: soţiile circaziene ale domnilor români (secolele XVI–XVII)*, publicat în „Cercetări Istorice", XVII, 1998, p.83–94; reluat în „Magazin Istoric", 7, 1999, p.78–81.

Sorin Iftimi, *O ipoteză privitoare la biserica mănăstirii Trei Ierarhi din Iaşi*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.77–82.

Sorin Iftimi, *O „formă fără fond" ? Biserica rotundă din Leţcani (Iaşi)*, publicat în vol. *Monumentul – tradiţie şi viitor*, Iaşi, 2001, p.73–78.

Sorin Iftimi, *Un element de ceremonial medieval: „sărutatul papucului"*, publicat în „Cercetări Istorice", XVI, 1997, p.111–119; reluat în „Magazin Istoric", 3, 1997, p.64–66.

Sorin Iftimi, *Cheile oraşului Iaşi sau cheile Ţării Moldovei ?*, publicat în vol. *Istoria – o meditaţie asupra trecutului. Profesorului Vasile Cristian la a 65-a aniversare*, Iaşi, 2001, p.139–145.

*

Benoît Joudiou, *Les Principautés roumaines de Valachie et de Moldavie et leur environnement slavo-byzantin*, publicat în vol. *Le partage du monde. Echanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* (Colloque international Toulouse-Conques, 26–30 avril 1995, organisé par le CNRS), sous la direction de M. Balard et d'A. Ducellier, Paris, 1998, p.259–278.

Benoît Joudiou, *Remarques sur la signification du titre „souverain" dans les Principautés roumaines*, publicat în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XIX, 2001, p.67–77.

Benoît Joudiou, *Les modèles princiers dans la littérature politique de la Valachie et de la Moldavie aux XV^{e}–XVI^{e} siècles*, publicat în „ERYTHEIA. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos", 21, Madrid, 2000, p.137–166.

Benoît Joudiou, *La signification de l'élection du prince régnant dans les provinces roumaines de Valachie et de Moldavie (XV^{e}–XVI^{e} siècles)*, publicat în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.285–298.

*

Maria Magdalena Székely, *Observaţii cu privire la cosigilarea documentelor interne în cancelaria lui Ştefan cel Mare şi Sfânt*, publicat în „Revista Istorică", V, 1994, 3–4, p.309–312.

Între timp, studiile citate în nota 16 au fost reeditate în vol. Alexandru I. Gonţa, *Studii de istorie medievală*, texte selectate şi pregătite pentru tipar de Maria Magdalena Székely şi Ştefan S. Gorovei, cu un cuvânt introductiv de Ioan Caproşu, Iaşi, 1998, p.25–54.

Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia Mielului". Cădelniţa domnească de la Putna şi semnificaţia ei*, publicat în vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.421–432.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Neavând acces la piesa originală, toate observaţiile cuprinse în acest studiu au fost făcute pe copia păstrată în muzeul mănăstirii Putna, precum şi pe fotografii vechi. Abia în octombrie 2003, când cădelniţa s-a întors acolo unde fusese închinată de chiar ctitorul ei, am putut cerceta şi originalul. Cu acel prilej, am constatat că piciorul cădelniţei este împodobit nu numai cu scuturile care conţin stema Moldovei şi pe aceea a domnului ei, ci şi cu chipul ocrotitoarei mănăstirii Putna – Maica Domnului cu Pruncul în braţe.

Maria Magdalena Székely, *Ştefan cel Mare şi sfârşitul lumii*, publicat în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XXI, 2003, p.271–278.

Cartea lui Donald M. Nicol, citată la nota 19, a cunoscut, între timp, şi o ediţie românească: *Împăratul fără de moarte. Viaţa şi legenda lui Constantin Paleologul, ultimul împărat al romanilor*, traducere, note şi comentarii de Maria Magdalena Székely şi Ştefan S. Gorovei, Iaşi, 2003 (aici, p.89–91).

O descriere mai amănunţită a manuscrisului putnean la Pr. Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din Mănăstirea Putna*, I, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXX, 1962, 1–2, p.143–144, nr.15; v. şi Victor Brătulescu, *Miniaturi şi manuscrise din Mănăstirea Putna*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLII, 1966, 7–8, p.481–482, nr.22.

Manuscrisul citat la nota 27 (un *Tipic* având, la f. 287-327, *Pravila Pascaliei, mâna noastră*) a fost descris de P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R.*, I, Bucureşti, 1959, p.128–129, nr.101, şi analizat de Emil Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, ediţie îngrijită de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p.261–263.

O pascalie care se oprea la văleatul 7000 (1492) este cuprinsă în *Liturghierul* de la Feleac, manuscris copiat, se pare, la 1481 şi care „prezintă înrudiri cu manuscrisele moldoveneşti în ceea ce priveşte vignetele capitolelor I şi III", dar şi „interferenţe de provenienţă încă neprecizabilă" (V. Vătăşianu, *Istoria artei feudale în ţările române*, I, Bucureşti, 1959, p.912). S-a afirmat chiar că pascalia de la Putna „poate să fie privită ca o continuare a celei de la Feleac şi a fost completată mai târziu, până la anul 1940, de Siluan egumenul român al Mănăstirii Putna. Continuarea ei pe o nouă perioadă a întârziat din cauza credinţei profund înrădăcinate pe atunci că în anul 7000 (anul 1492 al erei noastre) va fi «sfârşitul lumii»" (Al. Tóth, *Apariţia şi răspândirea cifrelor în Ţările Române*, Bucureşti, 1972, p.34. Sunt recunoscătoare regretatului profesor Gh. Pungă pentru bunăvoinţa cu care mi-a semnalat şi mi-a pus la dispoziţie această carte).

Îmi este cunoscută şi pentru Ţara Românească o pascalie care începea cu văleatul 7001 (1493), *Pascalia începând de la începutul mileniului al optulea*, conţinută într-un manuscris miscelaneu (de la f. 209v.): P. P. Panaitescu,

Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R., I, p.372, nr.277.

Pentru legătura dintre concepţia politică despre cea de-a treia Romă şi viziunile apocaliptice: Cesare G. de Michelis, *Origine e interpretazione della „terza Roma" in Filofej (1523)*, în *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia, Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi*, Studi, III, 21 aprile 1983, p.521–527.

Cu privire la reprezentări ale *Apocalipsei* în vechea artă românească: Cornelia Pillat, *Note despre unele reprezentări ale temei* ***Apocalipsei*** *în pictura medievală românească*, în eadem, *Variaţiuni pe teme date în arta medievală românească*, Bucureşti, 2003, p.141–182.

Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală*, publicat în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.49–64; reluat în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p.67–85.

În ceea ce priveşte gândirea simbolică a lui Ştefan cel Mare, noi argumente au fost aduse de Ovidiu Cristea (*Note sur le rapport entre le prince et „l'homme saint" dans les Pays Roumains. La Rencontre d'Etienne le Grand avec Daniel l'Ermite*, în vol. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucureşti, 2001, p.177–185; varianta în limba română a fost publicată, sub titlul *Despre raportul dintre principe şi „omul sfânt" în Ţările Române. Întâlnirea lui Ştefan cel Mare cu Daniil Sihastrul*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p.192–198).

Maria Magdalena Székely, *Un manifest de putere la mănăstirea Probota ?*, publicat în vol. *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, II, Bucureşti, 2002, p.297–312.

Pentru lucrările de restaurare a mănăstirii Probota, care au necesitat şi ample săpături arheologice, precum şi cercetări asupra arhitecturii monumentului şi a frescelor: *The Restoration of the Probota Monastery*, The story of a project funded by the Japanese Trust Fund for the Preservation of the World Cultural Heritage and implemented by UNESCO in cooperation with the Ministry of Culture and the support of the Archbishopric of Suceava and Rădăuţi, Probota, Romania, September 1996 – October 2001, UNESCO, 2001.

Pentru imaginea Sfântului Mercurie din biserica mănăstirii Dečani, v. şi Miodrag Marković, *О иконографији светих ратника у источнохришћанској уметности и о представама ових светитеља у Дечанима*, în vol. *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, уредник Vojislav J. Djurić, Belgrad, 1995, p.567–630 şi planşa 5.

Altă reprezentare a Sfântului Mercurie este aceea din biserica episcopală de la Curtea de Argeş: mucenicul, având capul descoperit, ţine în mâna dreaptă sabia îndreptată în sus şi sprijinită pe umărul drept, iar în mâna stângă – teaca sabiei (Victor Brătulescu, *Frescele din biserica lui Neagoe de la Argeş*, Bucureşti, 1942, p.34–35 şi planşa XIV).

Sfânta Ecaterina în veşminte imperiale, dar fără vulturi bicefali, apare şi pe o icoană cretană din secolul XV (Chrysanthe Baltoyannis, *Εικονα του Βυζαντινου Μουσειου με σκηνες απο το βιο της Αγιας Αικατερινας*, în „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας", 11, 1982-1983, p.77–98 şi fig.1).

În legătură cu alegerea, de către Matei Basarab, a hramului Sfântul Mercurie pentru ctitoria sa, biserica mănăstirii Plătăreşti (v. Veniamin Nicolae, *Ctitoriile lui Matei Basarab*, Bucureşti, 1982, p.88), merită amintită consemnarea lui Paul de Alep: „Ni s-a spus că într-unul din războaiele sale cu Vasile voievod, purtat în acest loc, el [Matei vodă] a chemat în sprijinul său rugăciunile martirului care i-a apărut în vis şi l-a însoţit cu bărbăţie şi tărie. În ziua următoare, când s-a trezit din somn, a pus pe goană pe duşmanii săi, cu mare ruşine şi cu înfrângere, şi drept aceea el a ridicat această mănăstire" (*Călători străini despre Ţările Române*, VI, vol. îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmet, Bucureşti, 1976, p.233). O altă ctitorie a aceluiaşi domn, mănăstirea Arnota, adăpostea chiar moaşte ale Sfântului Mercurie (*ibidem*, p.193; Petre Ş. Năsturel, *Le surnaturel dans les sources médiévales roumaines*, în vol. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucureşti, 2001, p.130, nota 23).

La studiile citate în nota 119 trebuie să se mai adauge unul: D. Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XVI, 1998, p.65–102 (reluat în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p.567–609). La p.79–80 (în vol., p.583–585), autorul face un inventar sumar al vulturilor bicefali din vremea lui Ştefan cel Mare, menţionându-i şi pe aceia ştanţaţi pe copertele de piele ale unor manuscrise.

În ceea ce priveşte pericolul catolicismului şi protestantismului în Moldova lui Petru Rareş, în afara observaţiilor de la nota 127, se cuvine citată opinia Mariei Crăciun (*Protestantism şi ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj-Napoca, 1996, p.53–55): „s-ar părea că antipatia lui Petru Rareş este canalizată – în special – împotriva catolicilor, ceea ce sugerează o libertate mai mare acordată protestanţilor [...]. Pe de altă parte, o serie de surse interne şi externe sugerează o atitudine proortodoxă a domniei [...]. Prin urmare, în epoca

lui Petru Rareş există o breşă între atitudinea tolerantă faţă de evoluţia denominaţiilor protestante şi atitudinea de protejare a ortodoxiei şi de colaborare cu biserica. Am putea spune că politicii proortodoxe a lui Petru Rareş îi lipseşte dimensiunea violentă a actelor concrete împotriva credincioşilor de alte confesiuni".

Maria Magdalena Székely, *Înrudirile doamnei Elisabeta Movilă*, inedit. Nucleul studiului îl constituie comunicarea *Ceva despre părinţii doamnei Elisabeta Movilă*, prezentată în şedinţa Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie – Filiala Iaşi (21 septembrie 1999).

Maria Magdalena Székely, *Paleologii din Moldova*, inedit. Studiul reuneşte comunicările: *Paleologii din Moldova: desluşiri genealogice şi heraldice*, prezentată în şedinţa Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie – Filiala Iaşi (19 septembrie 2000), şi *Note genealogice cu privire la Paleologii din Moldova*, prezentată la sesiunea aniversară „30 de ani de activitate a Comisiei Naţionale de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie" (Bucureşti, 2 iulie 2001).

Maria Magdalena Székely, *Un proiect nerealizat: Mitropolia de la Trei Ierarhi*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.73–76; reluat, într-o formă prescurtată, sub titlul *Mitropolia de la Trei Ierarhi*, în „Magazin Istoric", 9 (390), 1999, p.43–46.

Pentru cultul Sfintei Paraschiva în Moldova şi semnificaţiile lui în planul ideologiei politice, v. studiile lui Dan Ioan Mureşan (*Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie*, în vol. *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucureşti, 2001, p.249–280) şi Sorin Iftimi (*Moaştele Sfintei Parascheva în istoria Mitropoliei Moldovei*, în „Teologie şi Viaţă", XI (LXXVII), 2001, 8–12, p.39–50). Despre însemnătatea moaştelor, din aceeaşi perspectivă: Edina Bozoky, *Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux*, în vol. *Voyage et voyageurs au Moyen Age*, XXVI[e] Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Limoges–Aubazine, mai 1995, Paris, 1996, p.267-280; Petre Guran, *Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique ?*, în „Revue des Etudes Sud-Est Européennes", XXXVI, 1998, 1–4, p.195–229; v. şi Maria Léontsini, *Notes concernant les translation légendaires des reliques: les errances des reliquaires en Méditerranée*, în „Mésogeios", 5, 1999, p.86–94.

În privinţa Sinodului de la Iaşi, v. recenta culegere de studii *Sinodul de la Iaşi şi Sf. Petru Movilă 1642-2002*, volum tipărit cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 2002.

*

Petronel Zahariuc, *Relaţiile lui Vasile Lupu cu Biserica sârbă: un nou document*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXI, 1994, p.99–111.

Petronel Zahariuc, *Date noi despre legăturile Ţărilor Române cu Epirul*, publicat în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXXVII, 2000, p.51–68.

Petronel Zahariuc, *Legăturile Ţărilor Române cu mănăstirea Iviron de la Muntele Athos: noi documente*, publicat în vol. *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*, îngrijit de Lucian Leuştean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iaşi, 2002, p.269–288.

Petronel Zahariuc, Florin Marinescu, *O manifestare neobservată a moştenirii bizantine în diplomatica medievală moldovenească şi câteva note despre mănăstirea Golia*, publicat sub titlul *O manifestare a moştenirii bizantine în diplomatica medievală moldovenească şi câteva note despre biserica mănăstirii Golia*, în „Studii şi Materiale de Istorie Medie", XXIII, 2005, p.79-100.

*

Anexa (**Petre Ş. Năsturel**, *Mănăstirea Lavra de la Athos. Acvila bicefală a lui Neagoe*) reproduce însemnările transmise, în 1982, de Petre Ş. Năsturel prietenului său, Dumitru Nastase, după descoperirea acestei broderii. Pentru alte detalii: Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e^ siècle à 1654*, Roma, 1986 („Orientalia Christiana Periodica", 227), p.75–76. Imaginea (aflată şi pe coperta cărţii) este folosită cu permisiunea regretatei Maria Theocharis (Atena).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Postfață

Volumul de față iese la lumină cu o întârziere care are cauze multiple, asumate cu toată sinceritatea de semnatarul prezentelor rânduri. Însă această întârziere are și un mic avantaj, acela de a putea înfățișa cititorului o imagine mai completă asupra activității *Programului de Cercetări privind Ideologia Medievală a Puterii* până în pragul apariției cărții. Am crezut că, în această veritabilă *dare de seamă*, ar fi folositoare și consemnarea locului unde s-au tipărit unele dintre comunicările citite în acest cadru, oferind, astfel, și posibilitatea unui control cu privire la valabilitatea roadelor respectivei activități științifice. Fără îndoială, valorificarea prin tipărire a acestor roade nu înseamnă și receptarea lor neîntârziată; unele dintre ele pot fi întâmpinate cu neîncredere sau chiar (cum s-a văzut deja) cu opacitate. Numai progresul cercetării și lărgirea continuă a ariei investigațiilor vor putea fixa buna întemeiere a concluziilor din respectivele studii; aceasta se va putea verifica mai cu seamă în măsura în care, concluziile transformându-se în premise, vor sugera noi deschideri și noi interpretări.

În momentul în care un prim volum se îndreaptă spre mâinile cititorilor interesați, un al doilea se conturează deja. Îi va fi dat sau nu să se închege – aceasta este o altă problemă. Important rămâne faptul că generațiile cele mai tinere de istorici furnizează și ele câte un pasionat de problemele istoriei Puterii. (**Șt. S. G.**)

[SEMINAR I –] Colocviul ***Suveranitate și ideologie politică în Evul Mediu***, 8–11 mai 1997 (în cadrul celui de-al VIII-lea Congres de Studii Genealogice[1]).

Comunicări prezentate[2]:

- Gheorghe Pungă, Alexandru-Florin Platon, *Vasalitatea medievală: ipostaze europene și românești*[3];

---

[1] Cf. **ArhGen**, V (X), 1998, 3–4, p.XV–XVI.

[2] Dintre comunicările anunțate de autori și înscrise în programul Colocviului, patru nu au fost prezentate: Petre Ș. Năsturel (Paris), *Princesses régentes des trônes roumains* (textul transmis prin fax fiind ilizibil); Alain Ducellier (Toulouse / Franța), *Unité et partage du pouvoir souverain à Byzance aux XIV^e et XV^e siècles*; Télémaque Lounghis (Atena), *Les prérogatives de domination en Occident des empereurs byzantins du V^e au XI^e siècle*; Andronikos Falangas (Nikosia / Cipru), *Nicolas et Constantin Mavrocordato aux yeux d'un archimandrite chypriot contemporain*. Nu am informații despre eventuala tipărire a acestor texte.

[3] S-a publicat, cu acest titlu, în **CI** (s. n.), XVII/2, 1998, p.11–46.

- Constantin Rezachevici, *Conceptul propriu despre apărarea Europei Răsăritene şi Centrale de expansiunea otomană la români şi poloni în prima jumătate a secolului XVI*;
- Corina Popa, *„Renaştere bizantină" şi atitudini imperiale în arta brâncovenească*;
- Veniamin Ciobanu, *Coroana polonă şi instituţia monarhică a Moldovei în a doua jumătate a secolului XVI*[4];
- Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *Rugăciunea de încoronare a domnilor Moldovei*;
- Violeta Barbu, *„Lex animata"*[5];
- Sergiu Iosipescu, *Despoţia în ideologia şi practica politică sud-est europeană*;
- Benoît Joudiou (Brive / Franţa), *La légitimité dans la succession des princes roumains d'après les anciennes sources narratives (XV^e^ – XVII^e^ siècles)*[6];
- Petre Ş. Năsturel, Boško Bojović (Paris), *La sultane Mara et la translation du droit de protection des monastères athonites aux princes roumains*;
- Ilona Czamańska (Poznań / Polonia), *Situaţia politico-juridică a statelor sud-est europene în a doua jumătate a secolului XIV şi în secolul XV şi activitatea lor reală în politica internaţională. Problema modelului*;
- János M. Bak (Budapesta / Ungaria), *Idea of the Holy Crown*.

[SEMINAR II –] Dezbaterea cu tema ***PUTEREA: Stat şi Biserică în Evul Mediu românesc***, Iaşi, 22 octombrie 1999.

Comunicări[7]:

- Cătălin Hriban, *Însemne ale puterii suverane în heraldica monetară a Moldovei medievale*;
- Dumitru Nastase, *Domnul Ţării Româneşti Vladislav II şi asediul din 1453 al Constantinopolului*[8];

---

[4] Parte a studiului *Coroana: simbol al puterii monarhice şi al statului (secolele XII–XVII). Consideraţii generale*, la data respectivă în curs de tipărire în **AIIX** (XXXIII, 1996, p.1–22).

[5] O versiune amplificată (cu titlul *Lex animata et le remploi des corps*) s-a publicat în volumul *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucureşti, Colegiul Noua Europă, 2001, p.224–248.

[6] Parte din teza de doctorat a autorului, în pregătire pentru tipar.

[7] Cf. *Buletinul IRGH*, I, 1999, 11.

[8] S-a tipărit în **RI**, X, 1999, 1–2, p.85–98; se republică în acest volum.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- Maria Magdalena Székely, *Un manifest de putere al lui Petru Rareş la mănăstirea Probota*[9];
- Florin Marinescu, Petronel Zahariuc, *O manifestare neobservată a moştenirii bizantine în diplomatica medievală moldovenească*[10];
- Sorin Iftimi, *Doamnele şi puterea*[11];
- Flavius Solomon, *Moştenirea bizantină: Stat şi Biserică*;
- Ştefan S. Gorovei, *La originile legitimării puterii laice şi eclesiastice în Moldova medievală*.

SEMINAR III – ***ŞTEFAN CEL MARE. Semne şi expresii ale Puterii***, Iaşi, 13 decembrie 2001.

Comunicări[12]:

- Dumitru Nastase, *Pictura exterioară a bisericii din Bălineşti şi ferecătura Tetraevanghelului de la Feleac*;
- Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt mireasa, nevasta Mielului !". Cădelniţa domnească de la Putna şi semnificaţia ei*;
- Ştefan S. Gorovei, *Crinii lui Ştefan cel Mare. Între Capeţieni şi Paleologi*.

SEMINAR IV – ***PETRU RAREŞ. Semne şi expresii ale Puterii***, Iaşi, 7 februarie 2002.

Comunicări[13]:

- Dan Ioan Mureşan, *Concepţia despre dreptate a lui Petru Rareş*;
- Maria Magdalena Székely, *Un manifest de putere la Probota ?*;
- Ştefan S. Gorovei, *Un dar uitat al lui Petru Rareş la mănăstirea Dionysiou*.

---

[9] Nucleul acestei comunicări a fost dezvoltat în comunicarea cu titlu apropiat, prezentată la Seminarul din 2002, al cărei text a fost tipărit (v. *infra*, n.13); se republică în acest volum.

[10] S-a tipărit în **SMIM**, XXIII, 2005, p.79–100; se republică în acest volum.

[11] Comunicarea a stat la baza studiului tipărit în **AIIX**, XXXIX–XL, 2002–2003, p.103–118 şi reluat în prezentul volum.

[12] Cf. *Buletinul IRGH*, III, 2001, 10–12, p.6. Primele două au fost tipărite în *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, volum îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p.473–477 şi, respectiv, 421–432; toate trei se regăsesc în prezentul volum.

[13] Cf. *Buletinul IRGH*, IV, 2002, 1–3, p.3. Prima comunicare a reunit concluzii din teza de doctorat a autorului, aflată atunci în pregătire; ultimele două s-au publicat în *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, Bucureşti, 2002, II, p.297–312 şi, respectiv, I, p.323–330 şi se regăsesc în prezentul volum.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SEMINAR V – **_ŞTEFAN CEL MARE. Feţe ale Puterii_**, Iaşi, 16 aprilie 2003.

Comunicări[14]:

- Maria Magdalena Székely, *Ştefan cel Mare şi sfârşitul lumii*;
- Ştefan S. Gorovei, *Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane*.

SEMINAR VI – **_ŞTEFAN CEL MARE. Feţe ale Puterii_**, Iaşi, 18 martie 2004.

Comunicări[15]:

- Liviu Pilat, *Mesianism şi escatologie în imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*;
- Ştefan S. Gorovei, *Cruciada ortodoxă: Ştefan cel Mare*.

SEMINAR VII – **_ŞTEFAN CEL MARE. Feţe ale Puterii_**, Iaşi, 27 mai 2004.

Comunicări[16]:

- Liviu Pilat, Maria Magdalena Székely, *Ştefan cel Mare şi cultul Sfintei Cruci*;
- Ştefan S. Gorovei, *Un dar pierdut şi posibila lui semnificaţie*.

SEMINAR VIII[17] – **_ŞTEFAN CEL MARE. Izvoare şi interpretări_**, Iaşi, 10 martie 2005.

Comunicări[18]:

- Petre Ş. Năsturel, *„Sfântul Gheorghe" de la Zografu: steag de luptă sau icoană brodată ?*

[14] Cf. *Buletinul IRGH*, VI, 2004, 1–6, p.10. Ambele comunicări au fost tipărite în SMIM, XXI, 2003, p.271–278 şi, respectiv, 257–270 şi se regăsesc în prezentul volum.

[15] Cf. *Buletinul IRGH*, VI, 2004, 1–6, p.10. Prima comunicare a fost tipărită în SMIM, XXII, p.101–116; cea de-a doua a fost integrată în Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, ***Princeps omni laude maior. O istorie a lui Ştefan cel Mare***, Sfânta Mănăstire Putna, 2005.

[16] Cf. *Buletinul IRGH*, VI, 2004, 1–6, p.10. Comunicările celor trei autori s-au publicat în revista „Analele Putnei", I, 2005, 1, p.5–16, 17–34 şi, respectiv, 35–46.

[17] Organizat în colaborare cu Centrul de Cercetare şi Documentare „Ştefan cel Mare" al Sfintei Mănăstiri Putna.

[18] Cf. *Buletinul IRGH*, VII, 2005, 1–3, p.5. Toate comunicările (cu excepţia celor trei precedate de un asterisc) au fost publicate în revista „Analele Putnei", I, 2005, 1; patru dintre ele au fost integrate şi unor volume aflate, în acel moment, în pregătire: Ştefan Andreescu, *Izvoare noi cu privire la istoria Mării Negre*, Bucureşti, 2005; Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *op. cit.*).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- *Petronel Zahariuc, *Mărturiile* ***Tetraevanghelului*** *de la Humor*;
- Constantin Crăescu, *Vitejii lui Ștefan cel Mare*;
- Lucian Valeriu Lefter, *Boieri și domenii în ținutul Vaslui în vremea lui Ștefan cel Mare*;
- Mircea Ciubotaru, *O problemă de demografie istorică de la sfârșitul domniei lui Ștefan cel Mare*;
- Andrei Pippidi, *Lucruri noi despre Ștefan cel Mare*;
- Maria Magdalena Székely, Ștefan S. Gorovei, *Călugărirea lui Ștefan cel Mare. De la temeiurile ipotezei la realitatea istorică*;
- Ovidiu Cristea, *Ștefan cel Mare în sursele venețiene: o încercare de bilanț*;
- Ștefan Andreescu, *Zacharia Ghizolfi, principe de Matrega, și Ștefan cel Mare*;
- *Andrei Corbea-Hoișie, *Texte germane despre Ștefan cel Mare*;
- *Voica Maria Pușcașu, *Înrudiri posibile între ctitorii de la Dobrovăț*;
- Ștefan S. Gorovei, *Feudele ardelene ale lui Ștefan cel Mare. Observații pe marginea izvoarelor*;
- Liviu Pilat, *Ștefan cel Mare și desăvârșirea organizării eclesiastice în Moldova*;
- Maria Magdalena Székely, *Gesturile puterii la Ștefan cel Mare*.

SEMINAR IX – ***BISERICĂ ȘI DOMNIE. Expresii ale Puterii***, Iași, 2 iunie 2005.

Comunicări[19]:

- Liviu Pilat, *Ștefan al II-lea și Mitropolia de Roman*;
- Ștefan S. Gorovei, *Vocabular politic: intitulația lui Ștefan cel Mare*.

SEMINAR X – ***BIZANȚ DUPĂ BIZANȚ. Succesiune și supraviețuire***, Iași, 1 decembrie 2005.

Comunicări[20]:

- Liviu Pilat, *Sfârșitul „perioadei bizantine" în Moldova (1453). Mitropoliții Ioachim și Teoctist I*;
- Ștefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *Călătorie de studii în Crimeea*.

---

[19] Cf. *Buletinul IRGH*, VII, 2005, 4–6, p.15. Ambele comunicări au fost tipărite în SMIM, XXIII, 2005, p.23–40 și, respectiv, 41–78.

[20] Cf. *Buletinul IRGH*, VII, 2005, 10–12, p.15.

Abrevieri

AIIAI	= Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol”
ArhGen	= Arhiva Genealogică
ARMSI	= Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice
ARMSL	= Academia Română. Memoriile Secţiunii Literare
BBRF	= Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg
BOR	= Biserica Ortodoxă Română
Buletinul IRGH	= Buletinul Institutului Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta”
CI	= Cercetări Istorice
DIR	= Documente privind istoria României
EEBΣ	= 'Epethrˆj `Etaire…aj Buzantinîn Spoudîn
MMS	= Mitropolia Moldovei şi Sucevei
RdI	= Revista de Istorie
RER	= Revue des Études Roumaines
RESEE	= Revue des Études Sud-Est Européennes
RI	= Revista Istorică
RRHA	= Revue Roumaine d’Histoire de l’Art
SCIA	= Studii şi Cercetări de Istoria Artei
SEER	= The Slavonic and East European Review
SMIM	= Studii şi Materiale de Istorie Medie

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂŢII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAŞI
700511 Iaşi, Păcurari 9, tel./fax 0232 314947

Format: 70×100/16
Coli tipo: 39.7
Apărut: 2007
Comanda: 230

Informaţii şi comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY